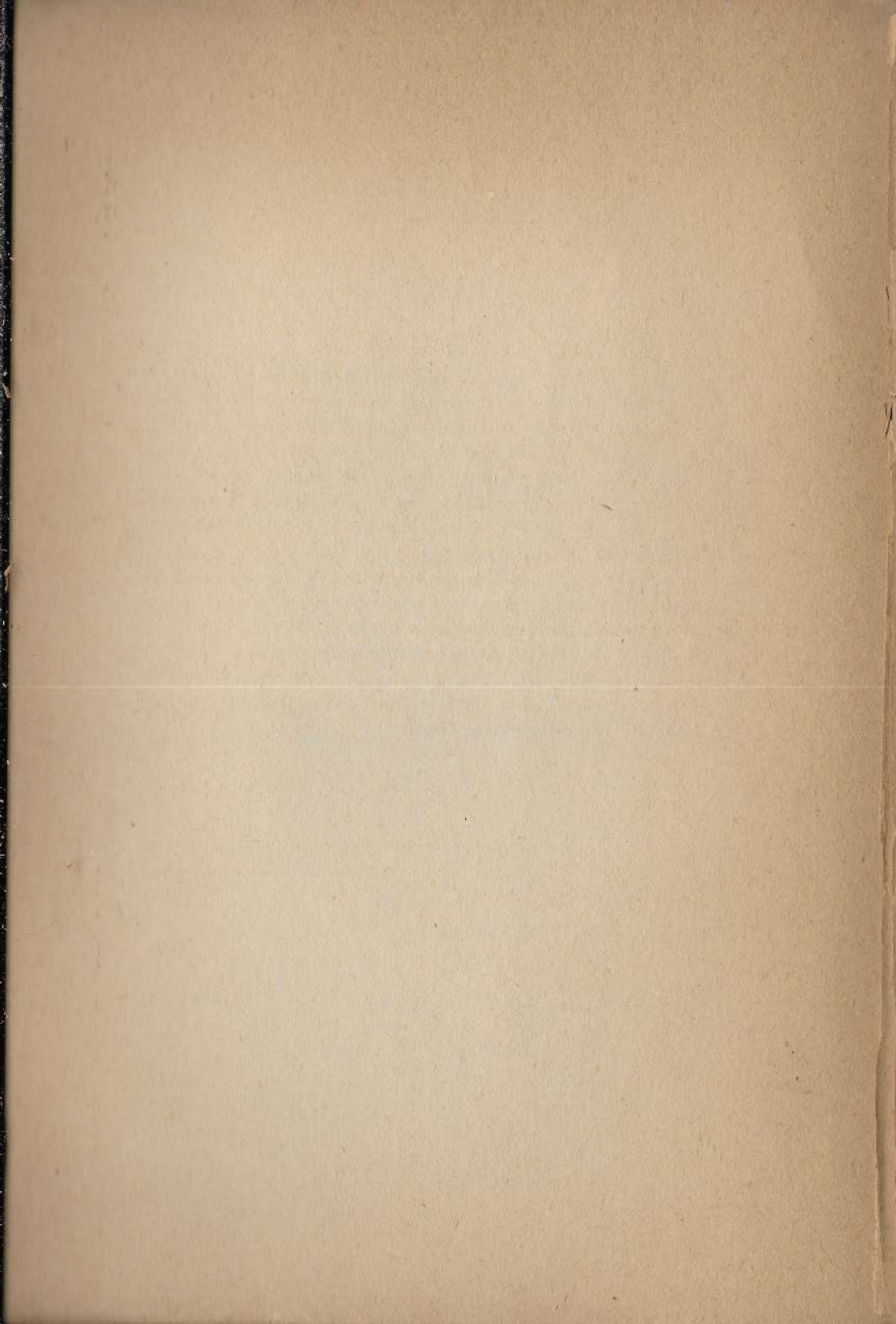
NICOLA ABBAGNANO

ANTOLOGIA DEL PENSIERO FILOSOFICO

G. B. PARAVIA & C.
TORINO - MILANO - PADOVA - FIRENZE - ROMA - NAPOLI - PALERMO

A LILIA E AD ALDA

PREFAZIONE

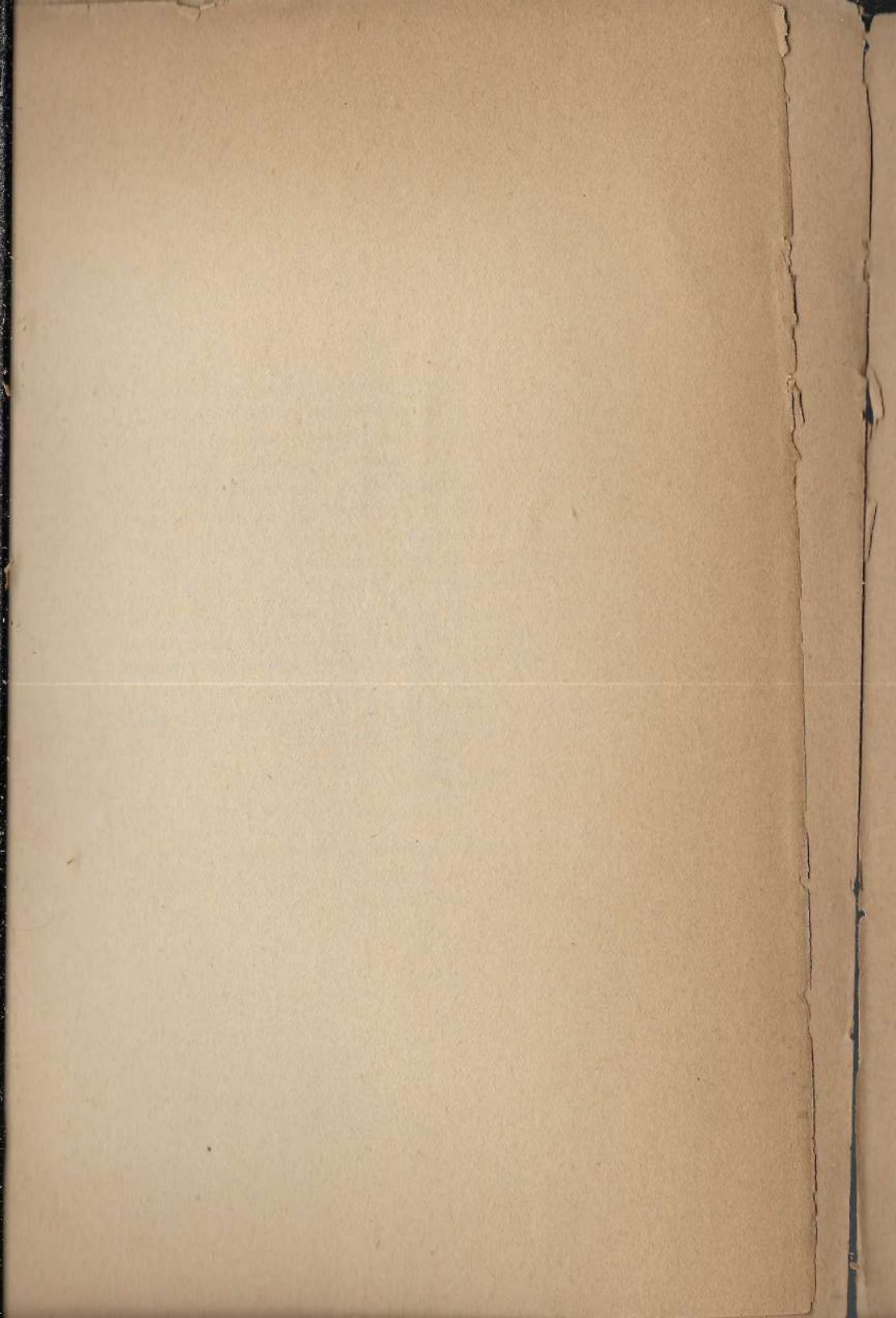
Un'antologia del pensiero filosofico deve necessariamente limitarsi agli autori più rappresentativi per ogni periodo o corrente della filosofia e di ciascun autore deve offrire l'aspetto più storicamente significativo in una presentazione, per quanto è possibile, ordinata ed organica. Tanto ho cercato di fare nel presente volume: nel quale ha trovato posto solo un numero ristretto di pensatori, quelli che bastano a segnare le tappe storiche *della filosofia e a rintracciare e a riconoscere nella storia i motivi fondamentali di* ogni *filosofare.*

La scelta, che un'Antologia così concepita impone, non implica una qualsiasi svalutazione dei filosofi che ha tagliato fuori, ma solo la maggiore facilità di rintracciare nei filosofi scelti la storicità *della filosofia.*

Spero che questo mio lavoro possa riuscire utile a quanti, al di fuori di ogni preoccupazione erudita, amino rileggere, per chiarire meglio a se stessi la propria vita, alcune fra le pagine più essenziali e profonde che la speculazione ha suggerito all'uomo.

Torino, Marzo 1940.

Ho aggiunto a questa seconda edizione passi di Plotino, Berkeley e Spinoza. L'Antologia *si presenta così arricchita di altri fondamentali temi della speculazione tradizionale.*

Torino, Marzo 1942.

PLATONE

La figura di Platone compare quando la filosofia greca ha già raggiunto la sua maturità. Le ricerche fisiche delle prime scuole, l'umanesimo dei Sofisti, l'insegnamento di Socrate sono i presupposti della sua dottrina e confluiscono in essa. La ricerca fisica, attraverso la Scuola Jonica, aveva riconosciuto l'*unità* del mondo in un *principio* fisico, identificato in questo o quello degli elementi del mondo e talora in uno (Talete, Anassimene, Eraclito), talora in più (Empedocle) di questi elementi. L'affermazione di questo principio aveva portato a riconoscere nelle cose e negli esseri della natura singole manifestazioni o apparenze di esso: manifestazioni o apparenze, le quali dai filosofi fisici, continuano ad essere considerate come reali, appunto perchè apparenze o manifestazioni dell'unico principio.

Ma alla Scuola Eleatica era parso evidente che, se è reale l'unità, il principio, non sono reali le molteplici manifestazioni o apparenze di esso: cosicchè gli Eleati avevano affermato l'irrealtà delle apparenze e avevano predicato l'essere solo dell'unità, del principio: di quell'unità o di quel principio, che non i sensi, ma il pensiero solo fa conoscere.

Dall'altro lato, però, i Sofisti avevano negato che si potesse procedere al di là delle apparenze e rintracciare l'unità di un principio e quindi l'universalità di una verità unica. Portando la loro attenzione sull'uomo, e precisamente sull'uomo come individualità singola, essi avevano fatto leva sulla diversità degli individui tra di loro per affermare la diversità delle verità; ed avevano perciò concluso alla identificazione di verità e opinione, ritenendo impossibile una verità di cui l'uomo singolo non fosse la misura.

Ma, secondo Socrate, l'uomo non può essere misura, non può giudicare delle cose e degli uomini, se non conosce se stesso, se non riconosce in quale sua parte è la sua vera natura. Se l'uomo comincia da questo riconoscimento e veramente lo effettua, allora non può fare a meno di riconoscere la propria natura nella *ragione:* cioè in una sua essenza universale, per la quale egli non si distingue dagli altri individui, ma vive in comunicazione con essi. La dottrina di Socrate costituisce così la rivendicazione della universalità della natura umana e quindi della *universalità*

di ciò che l'uomo può attingere nel campo del conoscere e nel campo dell'agire: della verità, rivendicata al concetto ed all'attività razionale: e del bene, rivendicato all'attività morale (mentre i Sofisti lo avevano identificato col piacere).

CENNO BIOGRAFICO. — Platone nacque ad Atene nel 427 a. Cr. Fu scolaro di Cratilo; poi entrò nella cerchia di Socrate, di cui fu scolaro fino al 399, anno della morte di lui. Allora si rifugiò in Megara e viaggiò, forse in Egitto ed a Cirene, certo nella Magna Grecia, dove prese contatto con le dottrine pitagoriche ed eleatiche. A Siracusa si illuse di poter esercitare su Dionigi il vecchio un'influenza sufficiente a orientare l'azione del tiranno nel senso delle riforme politiche da lui volute. Scacciato e venduto come schiavo, ritornò ad Atene dove fondò nei giardini di Academo la scuola famosa, l'Accademia (387). Ritornò a Siracusa mosso dalla speranza di veder realizzate per opera del nuovo tiranno, Dionigi il giovane, le sue idee politiche; ma anche questa volta senza fortuna. Morì ad Atene nel 347.

OPERE. — Nella sua produzione filosofica Platone rimase fedele (tranne che nell'*Apologia* e nelle *Lettere*) alla forma del dialogo. I suoi dialoghi si sogliono distinguere in *tre* gruppi. Al *primo* appartengono quelli che appaiono più vicini all'insegnamento socratico, perchè consistenti essenzialmente in una interpretazione — mai pedissequa, sempre libera ed approfondita — della figura e dell'insegnamento di Socrate. A tale gruppo appartengono l'*Apologia di Socrate* (autodifesa pronunciata da Socrate di fronte ai Giudici); il *Critone* (dimostrazione della fedeltà di Socrate alle leggi, per rispetto alle quali Socrate si rifiuta di fuggire dal carcere); l'*Eutifrone* (sulla santità); l'*Ippia maggiore* (sulla bellezza); l'*Jone* (sulla poesia); il *Gorgia* (discussione sui concetti morali dei Sofisti); il *Menone* (sulla natura e sull'insegnabilità della virtù); il *Cratilo* (sul linguaggio); ed altri minori.

Al *secondo* gruppo appartengono alcuni dialoghi composti al tempo della fondazione dell'Accademia o poco dopo, nei quali si delinea uno sviluppo dei temi socratici, dapprima in senso negativo, poi in senso positivo. Dialoghi critici sono: il *Pitagora*, il *Liside*, il *Carmide*, l'*Eutidemo*, il *Clitofonte*. Ad essi seguono i tre grandi dialoghi costruttivi: il *Convito*, il *Fedone* e la *Repubblica*.

In un *terzo* gruppo di dialoghi Platone da un lato critica le fondamentali correnti del suo tempo, dall'altro approfondisce e critica le stesse concezioni esposte nei dialoghi costruttivi precedenti. Il *Fedro*, il *Teeteto* ed il *Parmenide* sono rispettivamente una critica della retorica sofistica, della scienza quale può essere veduta dalla sofistica e dell'eleatismo. Nel *Sofista* sono risolte le difficoltà che scaturivano dalla concezione eleatica dell'essere, difficoltà che il *Parmenide* aveva messo in luce. Nel *Filebo* viene considerato il problema morale. Il *Timeo* è la cosmologia di Platone. Il *Politico* e le *Leggi* riprendono la considerazione del problema politico con un senso di maggiore realismo: l'attenzione è portata sulla realtà storica e sulla possibilità che essa si adegui all'ideale politico che la *Repubblica* aveva delineato.

Capisaldi del sistema. — Platone assume dagli Eleati il presupposto che la conoscenza vera, la scienza, non può avere per oggetto che l'essere nella sua unità ed universalità. Il mondo delle cose naturali, cioè il mondo del divenire, è oggetto della sensazione e dell'opinione, non di conoscenza vera e propria.

Il mondo dell'essere non è tuttavia inteso da Platone come era stato inteso dagli Eleati: cioè come un'unità ineffabile, alla quale non si può riferire nessun predicato, perchè ogni predicato lo moltiplicherebbe, lo farebbe decadere dall'unità: è invece inteso come un sistema vivente ed intelligente, i cui singoli elementi sono le *idee*. Le idee sono realtà oggettive, corrispondenti ai concetti della ragione. Esse costituiscono il vero *oggetto* della scienza: dell'unica vera scienza alla quale tutte le altre servono da propedeutica, la dialettica: la quale attinge le idee non nel loro isolamento ma nel movimento razionale attraverso il quale si richiamano l'un l'altra nella totalità dell'essere.

Còmpito dell'uomo è attingere in questa totalità, cioè attraverso la dialettica. La vita teoretica è la vera vita dell'uomo. E la vita teoretica suppone il raccogliersi dell'uomo nella pura ragione, il suo prescindere dall'opinione e dalla sensibilità, il suo isolarsi fin dove è possibile, da ogni legame corporeo e da tutto ciò che alla vita sensibile o corporea si riferisce. La morale platonica ha così un carattere ascetico: essa è sostanzialmente rinunzia alla vita della sensibilità e a tutto ciò che a questa è sempre più o meno legato: quindi alla stessa arte. A questa esigenza ascetica obbedisce la stessa speculazione politica di Platone giacchè per lui lo Stato non ha un altro còmpito che quello di indirizzare gli uomini alla vita teoretica e deve essere quindi governato da quelli che conoscono ed attuano in sè la vita teoretica, cioè dai filosofi.

Cenno bibliografico. — *Edizioni fondamentali:* La prima edizione moderna è quella curata da Enrico Stefano (3 voll., Parigi, 1578), la cui impaginatura viene solitamente riprodotta in tutte le altre edizioni; con traduzione latina (del Ficino) a fianco, Paris, Didot, 1846-1856, in 3 volumi; ediz. Teubneriana, Lipsia, 1851-1853 (Hermann), in 6 voll.; edizione di Oxford (Burnet), 1899-1906, in 5 voll.; ediz. « Les Belles Lettres », curata da A. Croiset e da altri, Parigi, 1920 sgg. Traduzioni italiane: Acri, Ferrari, Bonghi, Martini, e di varî autori nella collezione *Filosofi antichi e medievali*, di Laterza (1).

Studi critici: Piat, *Platon*, Paris, Alcan; Windelband, *Plato*, traduzione italiana, Sandron, Palermo; Wilamowitz Möllendorf, *Platon*, Berlin, 1919; Taylor, *Plato*, London, 1937 (4ª ediz.); Stefanini, *Platone*, 2 voll., Padova, 1932-1935.

---

(1) Dei passi riportati nel presente volume, quelli dell'*Alcibiade*, I, del *Sofista*, sono nella traduzione di E. Martini (ed. Paravia), quelli del *Fedone* e della *Repubblica* sono tradotti da me.

I.

IL MOMENTO SOCRATICO: IL RICONOSCIMENTO DELL'IGNORANZA E IL « CONOSCI TE STESSO ».

A) *Il riconoscimento dell'ignoranza come inizio della saggezza.*

[*Alc.* I, 117]. *Socrate.* E non è forse così: che su quello che non si sa la nostra anima va necessariamente a tentoni?

Alcibiade. E chi ne dubita?

So. E dimmi: sai tu come salire al cielo?

Al. No davvero, per Zeus.

So. E su codesto punto è forse malferma la tua opinione?

Al. No certo.

So. E ne sai il motivo, o devo dirtelo io?

Al. Dimmelo.

So. Perchè, caro mio, non sapendolo, hai la coscienza di non saperlo.

Al. Che cosa vuoi dire?

So. Riflettici insieme con me. In quelle cose che non sai, ma sai di non saperle, provi tu qualche incertezza? Per esempio, il modo di cucinare una vivanda sai bene d'ignorarlo?

Al. Senza dubbio.

So. E su questo punto pretenderai d'avere un'opinione tua ed andrai a tentoni o t'affiderai a chi lo sa?

Al. Farò così.

So. E trovandoti su una nave, ti metteresti forse a suggerire se si deve volgere il timone in dentro o in fuori, e non sapendolo, vorresti andare a tentoni o ti affideresti in silenzio al pilota?

Al. M'affiderei a lui.

So. E così, non vai a tentoni nelle cose che non sai, purchè sappia di non saperle?

Al. Lo credo.

So. Non vedi dunque che gli errori nell'operare son l'effetto di questa ignoranza per la quale chi non sa crede di sapere?

Al. Che vuoi dire con ciò?

So. Non prendiamo noi forse ad operare quando crediamo di sapere quel che si deve fare?

Al. Ah! sì.

So. E se uno non crede di sapere, se ne rimette ad un altro?

Al. Certo.

So. E tra gl'ignoranti questi soli non cadono in fallo nella vita, perchè s'affidano ad altri in ciò che non sanno?

Al. Sì.

So. Ma chi dunque son quelli che cadono in fallo? Probabilmente non quelli che sanno.

Al. No davvero.

So. Dacchè dunque non sono nè quelli che sanno, nè quelli che non sapendo sanno di non sapere, restano forse altri all'infuori di quelli che non sanno, ma credono di sapere?

Al. Non restano che costoro.

So. E questa ignoranza appunto è causa dei mali, ed è la più biasimevole ignoranza?

Al. Sì.

B) *Il « Conosci te stesso ».*

[*Alc.* I, 129]. *So.* Ed è cosa facile conoscer se stesso ed era forse un dappoco chi pose quell'iscrizione nel tempio di Delfi (1), o è cosa difficile e non da tutti?

Al. A me, Socrate, spesso mi è parsa una cosa accessibile ad ognuno, ma spesso anche oltremodo difficile.

So. Del resto, Alcibiade, facile o non che sia, la verità è questa: che solo cogliendone appieno il senso, si potrà sapere qual è la cura che dobbiamo prender di noi stessi; ignorandolo, no.

Al. Così è.

So. Ora, in che modo potremo conoscere il valore assoluto di questo « stesso »? (2) Perchè così forse sapremmo che cosa siamo noi stessi; finchè lo ignoreremo, è impossibile.

Al. Hai ragione.

So. Sta attento, per Zeus! Con chi parli tu ora? Non parli con me?

Al. Sì.

---

(1) Il γνῶθι σεαυτόν.

(2) Per conoscere se stesso occorre sapere chi è questo « se stesso » che bisogna conoscere. Forse il corpo? Ma l'uomo non è il corpo, come dimostrerà subito dopo, ma l'anima. Conoscere se stesso vuol dire dunque conoscere l'anima e nell'anima la saggezza, ciò che c'è in essa di universale

So. Ed io con te?

Al. Sì.

So. Ed è Socrate che parla?

Al. Senza dubbio.

So. E Alcibiade che ascolta?

Al. Appunto.

So. E Socrate non parla forse servendosi di parole?

Al. Certo.

So. E parlare e servirsi di parole per te è lo stesso.

Al. Precisamente.

So. Chi si serve di alcunchè e quello di cui egli si serve non son due cose diverse?

Al. Che vuoi dire?

So. Per esempio, il calzolaio taglia il cuoio col trincetto, con la lesina e con altri strumenti.

Al. Sì.

So. E però altro è chi taglia e adopera uno strumento, altro lo strumento adoperato da chi taglia?

Al. E come no? ...

So. Ma l'uomo non si serve anche di tutto il corpo?

Al. Senza dubbio.

So. E non sono, s'è visto, qualcosa di diverso quel che si serve d'un mezzo e il mezzo di cui esso si serve?

Al. Sì.

So. E perciò l'uomo è qualcosa di diverso dal proprio corpo?

Al. Così pare.

So. Che cosa è dunque l'uomo?

Al. Non saprei.

So. Ma ad ogni modo sai che esso è quello che si serve del corpo?

Al. Sì.

So. E c'è altro che, all'infuori dell'anima, si serva del corpo?

Al. No.

So. E se ne serve comandandogli?

Al. Sì.

So. Ma c'è, credo, quest'altro punto su cui nessuno può dissentire.

Al. E quale?

So. Che l'uomo è una di queste tre cose...

Al. Cioè?

So. O anima o corpo o quest'insieme d'anima e di corpo.

Al. Senza dubbio.

So. Ma s'è pur convenuto che l'uomo è quel che comanda al corpo.

Al. Difatti.

So. E il corpo comanda forse a se stesso?

Al. Tutt'altro.

So. Giacchè s'è detto ch'è comandato.

Al. Sì.

So. Esso dunque non può essere ciò che cerchiamo.

Al. Non direi.

So. È forse l'insieme d'anima e di corpo che comanda al corpo? E sarebbe questo l'uomo?

Al. Forse.

So. Meno che mai, perchè dal momento che l'uno dei due è escluso dal comando, non è possibile che il loro insieme comandi.

Al. Hai ragione.

So. Ma poichè l'uomo non è nè il corpo nè l'insieme dell'anima e del corpo, non resta, credo, se non che esso o non è nulla, o, se è qualcosa, non è altro che l'anima.

Al. Proprio così.

So. E occorre che ti sia provato anche più chiaramente che l'anima è l'uomo?

Al. No, per Zeus, mi pare già provato abbastanza.

So. E se anche la prova non è rigorosa, ma sodisfacente, questo per ora basta, giacchè potremo rendercene meglio conto, quando si sia trovato ciò che dianzi abbiamo lasciato da parte, come un punto che richiedeva una lunga ricerca.

Al. Ed è?

So. Ciò che poco fa si diceva che prima si dovesse investigare: il valore assoluto di « stesso » [l'essenza assoluta delle cose]. Ora però invece abbiamo indagato l'essenza d'una cosa particolare. E di questo potremo contentarci. Giacchè, in fin dei conti, quel che in noi soprattutto signoreggia, è l'anima.

Al. Evidentemente.

So. Cosicchè è giusto ammettere che, quando tu ed io discorriamo tra noi servendoci di parole, è la mia anima che si rivolge alla tua?

Al. Certo.

So. Ed è ciò che dicevamo poc'anzi: quando Socrate ragiona con Alcibiade, rivolge la parola non già, come pare, alla tua figura, ma ad Alcibiade, cioè all'anima.

Al. Mi pare.

So. E però colui che ci lasciò il precetto « Conosci te stesso » ci ha imposto di conoscer la nostra anima.

Al. Credo anch'io.

So. Chi dunque conosce qualche cosa pertinente al corpo, possiede la cognizione delle cose proprie, ma non di se stesso.

Al. Così è.

So. E per conseguenza nessun medico, in quanto medico, conosce se stesso, e nessun maestro di ginnastica, in quanto maestro di ginnastica.

Al. Non mi pare.

So. E molto meno ancora conoscon se stessi gli agricoltori e gli altri artigiani. Costoro anzi non conoscon nemmeno, sembra, le cose proprie; ma, date le arti che esercitano, sono anche più lontani dalle cose proprie, perchè tra la cose del corpo conoscono soltanto quelle di cui questo si giova.

Al. È vero.

So. Se dunque è saggezza conoscer se stesso, nessun di loro è saggio in grazia della propria arte.

Al. Non mi pare.

So. E perciò anche codeste arti ci paion volgari e non degne di esser coltivate da un uomo di valore.

Al. Indubbiamente.

C) *Solo con la saggezza si conosce l'anima.*

[*Alc.* I, 133]. *So.* Se l'occhio vuol vedere se stesso, deve guardare nell'occhio e in quella parte di esso in cui s'ingenera la virtù dell'occhio, che è poi la vista.

Al. Così è.

So. Orbene, mio caro Alcibiade, anche l'anima, se deve conoscer se stessa, non deve forse guardare nell'anima e massime in quella parte di essa in cui s'ingenera la virtù dell'anima, la sapienza, e in qualche altra cosa che le somigli?

Al. A me così pare, Socrate.

So. E possiamo noi dire che ci sia nell'anima una parte più divina di quella in cui risiede la conoscenza e la saggezza?

Al. No di certo.

So. E però questa sua parte è affine alla divinità e chi guarda in essa e conosce tutto il divino, Dio e la saggezza, può così conoscere nel miglior modo possibile anche se stesso.

Al. Mi pare.

So. E non è forse vero che, come certi specchi sono più chiari dello specchio che è nell'occhio e più puri e più luminosi, così anche la divinità è uno specchio più puro e più luminoso che la parte migliore della nostra anima?

Al. Naturalmente, Socrate.

So. Perciò, guardando nella divinità e, tra le cose umane, nella virtù dell'anima, noi ci serviremo di quello che è lo specchio migliore e probabilmente riusciremo a vedere e conoscere noi stessi il meglio possibile.

Il raggiungimento di tale saggezza, indicata da Socrate, è il tema della speculazione platonica. Il destino dell'uomo è di raggiungere quella saggezza; e perciò in primo luogo, di determinare la *via*, attraverso la quale essa si può raggiungere.

II.
IL DESTINO DELL'UOMO.

A) *La filosofia come esercizio di morte.*

[*Fed.* 64*a*-67*b*]. Può darsi che sfugga agli altri che quelli che seriamente si occupano di filosofia non praticano altro che il morire e l'esser morti. Se questo è vero, strano sarebbe desiderare per tutta la vita niente altro che la morte, e poi, quando essa arrivasse, dolersi di ciò che da gran tempo si desiderava e si aspettava...

Crediamo che la morte sia qualche cosa?

Certamente, rispose Simmia.

Che altro essa è, dunque, se non la separazione dell'anima dal corpo? E non è questo il morire, che da un lato il corpo, separatosi dall'anima, se ne sta a sè, e dall'altra l'anima, separatasi dal corpo e ne sta per suo conto? È altra cosa la morte o è proprio questo? (1).

---

(1) Si determina qui il significato della definizione della filosofia come esercizio di morte: il filosofo desidera la separazione della propria anima dal corpo, perchè solo con tale separazione potrà raggiungere la verità.

No, è proprio questo, rispose.

Guarda ora, da bravo, se anche a te pare come a me; perchè da questo credo che potremo essere aiutati nella nostra indagine. Ti sembra che sia proprio del filosofo andare in cerca dei cosiddetti piaceri, per es. di quelli del mangiare o del bere?

In nessun modo, o Socrate rispose, Simmia.

E dei piaceri d'amore?

Per nulla.

E le altre cure che si hanno al corpo, credi tu che un uomo siffatto le riterrà pregevoli? Per es. l'acquisto di belle vesti o di scarpe e gli altri ornamenti del corpo, ti pare che egli li avrà in pregio, oppure li disprezzerà, se non per quel tanto gli sono necessari?

Mi pare che li disprezzerà, disse, colui che è vero filosofo.

Dunque a te sembra che l'attività di un tal uomo non si eserciterà per cose che riguardino il corpo, ma cercherà quanto più è possibile di allontanarsi da esso e di rivolgersi all'anima?

Mi sembra.

Dunque è chiaro che in tali cose il filosofo, a differenza dagli altri uomini, scioglie quanto più è possibile l'anima dalla comunanza col corpo.

Così pare.

E sembra a molti, o Simmia, che per colui che non gode di queste cose e non vi partecipa, la vita non abbia valore; e che tende alla morte chi non pensa ai piaceri, che vengon dal corpo.

Dici benissimo (1).

D'altronde, nei rispetti della sapienza, è, sì o no, il corpo un ostacolo, se si vuol procedere nella ricerca insieme con lui? Dico questo, per esempio: ha una qualche verità la vista e l'udito per gli uomini, o, come anche i poeti sempre ci cantano, noi non udiamo nè vediamo nulla di esatto? E se questi, fra i sensi corporei, non sono esatti nè sicuri, difficilmente lo saranno gli altri, che sono ancora più deboli (2). O a te non sembra così?

---

(1) Primo motivo per desiderare la morte: scarso valore attribuito ai piaceri corporei e a tutto ciò che si riferisce al corpo.

(2) Secondo e decisivo motivo per desiderare la morte: al corpo è legata la conoscenza sensibile; la conoscenza sensibile è incapace di farci conoscere la realtà; cioè le idee. Viene qui introdotto esplicitamente il presupposto, che dominerà l'intera ricerca: *la trascendenza delle idee*. Queste non solo sono l'unica

Così proprio, disse.

Quando, dunque, l'anima coglie la verità? Se essa considera qualcosa servendosi del corpo, è chiaro che è ingannata da esso.

È vero.

E non è invece nel ragionare che, se mai, si rivela qualcosa della realtà?

Certo.

E allora l'anima ragiona meglio, quando nulla di tali cose la turba; nè l'udito, nè la vista nè il dolore, nè il piacere, ma, quanto più è possibile, se ne sta a sè, lasciando andare il corpo; e, per quanto può, sciogliendosi da ogni comunanza o contatto con esso, tende all'essere.

È così.

Dunque anche qui l'anima del filosofo ha in massimo dispregio il corpo e fugge da esso; e cerca invece di starsene per suo conto.

Pare.

Ora vediamo, o Simmia: diciamo che in certo modo è reale il giusto in sè, o no?

Lo diciamo certo, per Zeus.

E il bello e il buono?

Come no?

Ed hai tu mai veduto qualcuno di essi con gli occhi?

Mai, rispose.

Ma li hai percepiti con qualche altro senso corporeo? Parlo di tutte queste cose, quali sono la grandezza, la sanità, la forza; e, in generale, dell'*essenza* di tutte le cose, di ciò che ciascuna di esse *è* veramente. È forse attraverso il corpo che noi vediamo meglio la loro verità; oppure accade che solo colui che più degli altri e con più cura si appresta a pensare ciò che vuole vedere, si avvicina di più alla conoscenza?

Certamente.

E dunque potrà fare questo con la maggiore purezza solo colui che si avvicinerà a ciascuna cosa, quanto più è possibile, col solo pensiero, non interponendo nel pensiero la vista, nè attirando nel

---

e vera realtà, ma sussistono al di là del mondo sensibile. La conoscenza che ha per oggetto il mondo sensibile è perciò completamente incapace di farcele attingere; e poichè tale conoscenza è legata al corpo, è necessario liberarsi dal corpo per assurgere alla conoscenza delle idee: che è perciò condizionata dalla morte del corpo e dall'immortalità dell'anima.

ragionamento alcun altro senso; colui che, servendosi solo del pensiero di per se stesso, nella sua purezza, cercherà di vedere in se stessa, nella sua purezza, ogni realtà, prescindendo quanto più è possibile dagli occhi, dagli orecchi, e, per dirla, da tutto il corpo, in quanto turba l'anima, quando rimane ad essa unito, e le impedisce di acquistare la verità e la sapienza. Non sarà dunque, costui, dimmi, se mai altri, a svelare la realtà?... Ma se, in unione col corpo, non è possibile conoscere nulla veramente, delle due l'una: o non ci sarà mai dato acquistare conoscenza o ci sarà dato solo dopo la morte; perchè allora soltanto l'anima se ne starà sola e in se stessa, separata dal corpo; prima, no. E, mentre viviamo, saremo, come sembra, più vicini al conoscere solo in quanto il meno possibile praticheremo e avremo comunanza col corpo e, salvo che la necessità non ci costringa, non ci contamineremo con la natura di lui, ma ne rimarremo puri, fino a che la divinità stessa non ce ne avrà liberati. E così allontanandoci puri dalla insipienza del corpo, noi saremo, com'è verosimile, tra cose altrettanto pure e conosceremo da noi stessi tutto ciò che è evidente, cioè la stessa verità; giacchè, con l'impuro, conoscere il puro non è cosa lecita.

Il destino dell'uomo è dunque il θεωρητικὸς βίος: la vita come visione dell'essere. Ma una vita siffatta non può essere contenuta nei limiti mortali, perchè la visione dell'essere non può essere pienamente attinta dall'anima finchè è in unione col corpo. La realizzazione integrale della vita teoretica suppone perciò l'immortalità: della quale Platone dà sostanzialmente due prove. La prima è desunta dal fatto che l'uomo ha nascendo una certa conoscenza dell'essere (e la dimostra nei giudizi che porta sulle cose sensibili), conoscenza che non può aver acquistata se non in una vita dell'anima anteriore alla nascita: il che dimostra la *preesistenza* dell'anima. La seconda è desunta dal fatto che la natura dell'anima è la vita e che quindi l'anima partecipa necessariamente all'idea di vita, onde non può subire la morte.

B) *La funzione dello Stato.*

L'uomo non può realizzare il suo destino nell'isolamento, ma soltanto nell'insieme degli altri uomini, cioè nello Stato. Lo Stato va dunque considerato innanzi tutto dal punto di vista di questa esigenza di condurre l'uomo alla vita teoretica. Perciò Platone vede nello Stato una finalità etica, in nome della quale condanna le forme storiche di esso e ne delinea una immagine puramente ideale.

[*Rep.* VI, 519*c*, 520*c*]. Il nostro compito di fondatori dello Stato sarà quello di costringerli a rivolgersi verso la scienza che abbiamo

riconosciuta come la più alta di tutte, cioè a vedere il bene e a compiere l'ascesa verso di esso; ma quando essi saranno giunti a questa regione superiore e avranno a sufficienza contemplato il bene, dobbiamo guardarci di permettere loro quello che gli si permette ora.

Che cosa?

Di restare colà e di non voler più ritornare tra i prigionieri del carcere corporeo e di non partecipare alle loro fatiche e alle loro cariche, alte o umili che siano.

Ma allora li tratteremo ingiustamente e li faremo viver male, mentre potrebbero viver meglio?

Una volta ancora dimentichi, o caro, che la legge non si preoccupa di far viver bene una sola classe di cittadini, ma cerca di far viver bene la città intera, armonizzando i cittadini sia con la persuasione sia con la forza, conducendoli a scambiarsi gli uni con gli altri i servizi che ciascuna classe è capace di rendere alla comunità, e che essa si applica a formare nella città uomini di quel genere non per lasciarli liberi di rivolgersi a ciò che a ciascuno piaccia ma per farli concorrere a rinsaldare il vincolo dello Stato.

Così il compito dello Stato è quello di portare alla filosofia gli uomini più dotati, affinchè a loro volta concorrano alla perfezione e al benessere dello Stato. Il quale, secondo Platone, deve essere costituito da tre classi di cittadini: i filosofi, i custodi o guerrieri e i lavoratori modellandosi sulla costituzione dell'animo umano che ha tre parti: l'intellettiva, l'irascibile e l'appetitiva.

III.

I GRADI DELL'ESSERE E DEL CONOSCERE.

A) *L'antitesi fondamentale: Essere e divenire, scienza e opinione*

Il rapporto tra l'essere e il conoscere è stabilito da Platone col principio: «Solo ciò che è assolutamente, è assolutamente conoscibile; ciò che non è, non è in alcun modo conoscibile» (*Rep.*, V, 477*a*). Conseguentemente la *scienza* (cioè la conoscenza vera) ha per oggetto l'essere immutabile; ciò che diviene, in quanto è alcunchè di mezzo tra l'essere e il non essere, è solo oggetto di *opinione*.

[*Rep.* V, 477*b*]. Ma, se vi sono cose che nello stesso tempo sono e non sono, non staranno in mezzo tra l'essere puro e il non essere assoluto?

Ci staranno.

Se dunque la conoscenza si rapporta all'essere e la non conoscenza necessariamente al non essere, bisogna cercare ciò che sta in mezzo tra l'essere e il non essere, qualcosa (se pure c'è) che stia in mezzo tra la non conoscenza e la scienza.

Certamente.

E non diremo che è l'opinione?

Senza dubbio.

[*Tim.* 27*d*-28*a*]. Innanzi tutto bisogna fare questa distinzione: che altro è ciò che *è* sempre e non diviene mai, altro è ciò che *diviene* sempre e non è mai. L'uno è apprendibile dall'intelligenza mediante il ragionamento, perchè *è* sempre allo stesso modo; l'altro è invece opinabile dall'opinione mercè la sensazione irrazionale perchè nasce e perisce, ma in realtà *non è* mai.

B) *Il mondo dell'essere e l'idea del bene.*

[*Rep.* VI, 507*b*]. Noi diciamo che vi sono molte cose belle, molte cose buone e molte altre cose e le distinguiamo le une dalle altre.

Lo diciamo, infatti.

E poniamo anche il bello in sè, il bene in sè e per ciascuna di tutte le cose, che prima abbiamo riconosciute molteplici, poniamo un'unica idea, essa sola esistente, che chiamiamo l'essenza di ciascuna (1).

È così.

E diciamo che le cose molteplici sono *viste*, non pensate, le idee sono invece *pensate* e non viste.

Assolutamente.

E con che cosa vediamo le cose visibili?

Con gli occhi.

E così con l'udito le udibili e con gli altri sensi tutte le cose sensibili?

Come no?

Ma non hai mai considerato che l'artefice dei nostri sensi ha costruito con molto maggiore perfezione delle altre la facoltà di vedere e dell'esser visto?

---

(1) Alla molteplicità delle cose belle, corrisponde l'unità dell'idea del bello, che costituisce la loro essenza (= la loro natura, ciò che veramente sono, la bellezza che hanno). Così sono di fronte i due mondi dell'unità (invisibile) e della molteplicità (visibile).

Per nulla.

Vedi, dunque. L'udito e la voce hanno essi bisogno di qualche altra cosa, di specie differente, per udire e per essere udita, in modo che se questa terza cosa manchi l'uno non udrà e l'altra non sarà udita?

Per nulla.

E credo che anche molte altre facoltà, per non dire tutte, non hanno bisogno di nulla di simile; o hai da dirne qualcuna?

Per me, no.

E per la vista e il visibile non pensi che invece sia necessario?

Come?

La vista può ben essere negli occhi e può accingersi ad adoperarla chi la possiede e possono ben esserci i colori nelle cose; ma se manca una terza cosa, per sua natura, appropriata alle altre, sai che la vista non vedrà niente e i colori saranno invisibili.

E qual è la cosa di cui parli?

Ciò che tu chiami luce.

È vero.

Non con un legame di poca importanza, il senso della vista e la facoltà di esser veduto, furono uniti assieme, ma con legame più pregevole degli altri, se la luce non è cosa spregevole.

È tutt'altro che spregevole, disse.

XIX. Quale degli dèi del cielo tu ritieni padrone di fare che la luce renda possibile agli occhi di vedere il meglio che possono e alle cose visibili di essere viste?

Credo che sia, egli rispose, quello che tu stesso e gli altri credete: il sole; perchè è chiaro che parli di lui.

Ora la vista non è per sua natura in rapporto con questo dio?

E come?

La vista non è il sole e neppure è il sole l'organo nel quale essa si genera, l'occhio.

No, certo.

Ma di tutti gli organi di senso, l'occhio è quello più simile al sole.

E di molto.

E la facoltà che esso ha non gli viene dal sole, quasi fluendo?

Certo.

Dunque il sole, che non è la vista, essendo la causa di essa, è veduto da essa.

È così.

Ma appunto il sole, io ripresi, è ciò che ho chiamato il figlio del bene, che il bene ha generato simile a sè: ciò che il bene è nel mondo intellegibile, rispetto all'intelligenza e alle cose intellegibili, il sole è nel mondo sensibile, rispetto alla vista e alle cose visibili.

Come? egli chiese. Spiegalo ancora.

Tu sai, ripresi, che gli occhi quando si rivolgono a cose, sui cui colori non si spanda la luce del giorno, ma i lumi della notte, vedono male e quasi paiono ciechi, come se non avessero vista chiara.

Sì, disse.

Quando invece si rivolgono alle cose che il sole illumina credo che vedano bene e appare evidente che essi hanno allora vista chiara.

Senza dubbio.

Così devi pensare dell'anima. Quando essa si rivolge a ciò che la verità e l'essere illuminano, pensa e conosce, e appar dotata di intelligenza; quando invece si rivolge a ciò che è mescolato con le tenebre, a ciò che nasce e che muore, deve limitarsi a opinare e oscilla su e giù, cambiando le opinioni, e si mostra priva di intelligenza.

Sì, difatti.

Ora ciò che dà la verità alle cose conoscibili e dà al conoscente la facoltà di conoscere è l'idea del bene; essa è la causa della scienza e della verità, in quanto è conosciuta dall'intelligenza; e per quanto queste due cose, conoscenza e verità, siano belle, se crederai il bene diverso da esse e ancora più bello, crederai giusto. E come qui, nel mondo sensibile, si crede giustamente che la luce e la vista sono simili al sole, ma non giustamente si riterrebbero, esse, il sole; così nel mondo intelligibile, è giusto credere che scienza e verità sono simili al bene, ma non che esse siano il bene: giacchè anche più alta è da considerarsi la natura del bene.

Straordinaria bellezza, disse, dev'essere quella di cui parli, se produce la scienza e la verità ed essa stessa è più bella di queste due cose; tu non alludi certo al piacere.

Sta zitto, dissi; osserva meglio, piuttosto, l'immagine del bene.

Come?

Il sole dà alle cose visibili non solo, io credo, la facoltà di esser viste, ma anche la genesi e l'accrescimento e il nutrimento, pur non essendo, esso stesso, genesi.

Come no?

Egualmente, gli oggetti conoscibili non solo derivano dal bene l'esser conosciuti, ma anche ricevono da esso l'essere e l'essenza, quantunque il bene non sia essenza, ma qualcosa che di molto, in dignità e potenza, supera l'essenza.

C) *I quattro gradi dell'essere e del conoscere.*

XX. E Glaucone, ridendo: Per Apollo, disse, che divina trascendenza!

È tua la colpa, replicai; perchè mi hai costretto a dire la mia opinione su questo argomento.

Ma non fermarti, egli disse; e, almeno, illustra ancora, in ciò che hai tralasciato, quel paragone col sole.

Veramente, dissi, ho tralasciato molte cose.

E non tralasciarne, ora, neppure la più piccola.

Credo invece che ne lascerò molte; tuttavia, non tralascerò di proposito quelle che, attualmente, mi riesce possibile esporre.

No, veramente, disse.

Considera, dunque, come dicevamo, che vi sono due cose e che regnano l'una sul genere e sulla regione intellegibile, l'altra su quella visibile. Hai dunque bene in mente queste due specie, la visibile e l'intellegibile?

Sì.

Prendiamo una linea tagliata in due parti disuguali: tagliamo di nuovo ciascuna sua parte secondo lo stesso rapporto che hanno tra di loro il genere visibile e quello intellegibile; a seconda dell'evidenza e dell'oscurità relative (1). Nella metà che rappresenta il genere visibile, noi avremo un primo segmento, quello delle *immagini*. Chiamo immagini in primo luogo le ombre, poi i riflessi che compaiono sull'acqua e sulla superficie dei corpi opachi, lisci e brillanti e tutte le altre cose di questo genere, se tu m'intendi.

Ti intendo.

L'altra sezione ponila come quella delle *cose*, di cui la prima è l'immagine: gli esseri viventi che ci attorniano e le piante e tutte le cose artificiali.

---

(1) Il mondo sensibile comprende: *immagini* e *cose*; il mondo intellegibile comprende: *ipotesi* ed *idee*. Le ipotesi corrispondono a ciò che nel mondo sensibile sono le immagini; le idee alle cose.

La pongo, disse.

E non vorrai riconoscere che la divisione del genere visibile è stata fatta a seconda della verità o non verità; e che l'immagine sta al suo modello, proprio come l'oggetto dell'opinione sta all'oggetto della conoscenza?

Sì, certamente.

Guarda ora come va tagliata la parte della linea che rappresenta l'intellegibile.

Come?

In questo modo: nel primo segmento di questa parte, l'anima, servendosi, come di immagini, degli oggetti che nella prima parte erano modelli, è costretta a indagare movendo da ipotesi, procedendo non verso il principio, ma verso la conclusione. Nel secondo segmento, invece, essa va dall'ipotesi al principio, senza le immagini come nel primo segmento, ma servendosi solo delle idee e procedendo con esse (1).

Non ho capito bene ciò che intendi dire.

Lo ripeterò, dissi; capirai meglio, dopo che ti avrò detto altre cose. Credo che tu sappia che quelli che si occupano di geometria, di aritmetica e di altre scienze siffatte, presuppongono il pari e l'impari e le figure e le tre specie di angoli e altre cose analoghe a seconda della disciplina; come se queste fossero cose conosciute, le pongono come ipotesi, e non credono di doverne dar ragione nè a se stessi nè agli altri, in quanto esse sono evidenti ad ognuno. Partendo da queste, passano via via per tutte le altre e arrivano infine alla conclusione, in vista della quale avevano iniziata la ricerca.

Benissimo, disse; questo lo so.

Tu sai pure, dunque, che essi si servono di figure visibili e ragionano su di esse, sebbene non pensino ad esse, ma ad altre, alle quali quelle somigliano. Per es. essi ragionano del quadrato in sè o del diametro in sè, non di quelli che essi tracciano; e così per il resto. E tutte queste figure che essi modellano o disegnano, che hanno come loro immagini le ombre o i riflessi sull'acqua, le adoperano come

(1) Il primo procedimento (quello della matematica) muove da ipotesi che non può giustificare, perchè si serve delle *cose* sensibili. Il secondo procedimento, che è proprio della dialettica, prescinde da ogni ipotesi e da ogni riferimento al mondo sensibile ed implica la propria completa giustificazione.

se fossero a loro volta immagini, cercando di scorgere quelle altre cose, le quali non possono vedersi altrimenti che col pensiero (1).

È vero, disse.

XXI. Questa specie, io l'ho chiamata intellegibile: nella indagine su di essa l'anima è costretta però, a servirsi di ipotesi e non muove verso il principio, perchè non può procedere al di là delle ipotesi, e si serve, come fossero immagini, delle cose che hanno le immagini nel segmento inferiore, e che di fronte a queste immagini sono credute e valutate più salde.

Capisco che tu parli di ciò che si fa in geometria e nelle altre scienze di uguale natura.

Per secondo segmento dell'intellegibile, sappi ora che io intendo quello che la ragione stessa attinge mediante la forza della dialettica, considerando le ipotesi non come principii, ma veramente come ipotesi, cioè come gradi e punti di appoggio per elevarsi sino al principio di tutto, che è al di là delle ipotesi. Una volta raggiunto il principio, attenendosi ad esso, la ragione di nuovo discende verso la conclusione, prescindendo assolutamente da ogni riferimento al sensibile, ma passando da una idea all'altra per giungere infine a un'idea (2).

Comprendo, disse, ma non perfettamente; mi sembra che tu parli di un difficile lavoro. Tu vuoi stabilire che la conoscenza della realtà e dell'intellegibile raggiunta dalla dialettica è più salda di quella raggiunta dalle cosiddette scienze, che hanno per principii le ipotesi. Quelli che attraverso queste scienze guardano la realtà sono bensì costretti a guardarla col pensiero e non con i sensi; ma poichè la esaminano senza risalire al principio, ma per via di ipotesi, ti sembra che non abbiano l'intelligenza vera di ciò che esaminano, sebbene si tratti di cose che sono intellegibili mediante un principio. E mi sembra che tu chiami pensiero (διάνοια) la capacità dei geometri e degli altri scienziati; non intelligenza (νοῦς); e consideri il pensiero come qualcosa di mezzo tra l'opinione e l'intelligenza.

---

(1) Il matematico ragiona intorno ad enti, che *non* sono le figure da lui disegnate, perchè queste sono solo immagini di quei modelli; mentre, a loro volta, le figure disegnate in quanto *cose* visibili sono modelli rispetto alle immagini vere e proprie (ombre, riflessi, ecc.).

(2) Il procedimento della dialettica concatena dunque le idee fra di loro, passando dall'una all'altra e giustificandole tutte. Cfr. più oltre i passi del *Sofista* sul movimento dell'essere.

Hai capito perfettamente, diss'io. Ai quattro segmenti fa dunque corrispondere quattro poteri dell'anima: l'intelligenza a quello più alto, il pensiero al secondo, la credenza al terzo, al quarto l'immaginazione; e ordinali nel rapporto, in cui vengono a trovarsi considerando che, più il loro oggetto partecipa alla verità, più essi sono sicuri.

Comprendo, disse, e approvo l'ordine che tu proponi.

IV.
L'ESSERE.

A) *Problemi e difficoltà riguardanti l'essere.*

L'essere è stato variamente concepito: ma nessuna concezione si sottrae a certe difficoltà fondamentali.

[*Soph.* 242*d*-244*a*]. *For.* Presso di noi la famiglia eleatica, cominciando da Senófane ed anche prima, < nel presupposto > che ciò che diciamo tutti gli enti non sieno che un essere solo, così ce ne parla nei suoi miti. Le Muse ioniche invece, e talune siciliane più tardi (1), s'accordarono nel supporre che fosse più sicuro intrecciare entrambe queste tesi e dire che l'essere è ad un tempo molti ed uno, ed è tenuto insieme dall'odio e dall'amore; che difatti, separato, si riunisca sempre, lo affermano tra queste Muse quelle intonate più severamente, laddove quelle più rilassate, che sia così sempre non giungono a sostenerlo, ma affermano che a vicenda talora il tutto è uno ed amico a sè, per opera di Afrodite; talora multiplo ed in guerra con se stesso, a cagione d'una qualche discordia...

Quando qualcuno di loro, discorrendo, enuncî che < l'essere > o è o divenne o diviene molti o uno o due, e che il caldo a sua volta si mescoli col freddo, pure ammettendo in qualche altro caso separazioni e congiungimenti; di costoro, intendi tu, Teeteto, in nome degli dèi, volta per volta che cosa vogliano dire? Per me certo, quando ero più giovane, allorchè uno enunciava ciò che ora ci pone in impaccio, < vale a dire > il non essere, credevo d'intenderlo perfettamente. Ora invece tu vedi a che punto d'incertezza siamo intorno ad esso...

---

(1) Le Muse ioniche rappresentano Eraclito, le siciliane Empedocle: e ad Eraclito si riferiscono le Muse più severe, ad Empedocle quelle più rilassate.

Dico infatti che noi dobbiamo servirci del nostro metodo così, interrogandoli, come se essi medesimi fossero presenti, a questo modo: Orsù, quanti affermate che caldo e freddo, o due altri principii di tal fatta, sono il tutto; che è mai ciò che voi enunciate di tutt'e due, attribuendo l'essere ad entrambi e a ciascuno? Che cosa riterremo che sia questo vostro essere? Forse una terza cosa oltre quelle due? E porremo che, secondo voi, il tutto sia tre, ma non più due? Giacchè, chiamando essere < soltanto > l'uno dei due, non dite più, s'io non erro, che entrambi sono del pari; giacchè o si prenda l'uno o si prenda l'altro, s'avrebbe sempre l'uno, ma non il due (1).

Tee. È vero.

For. Ma forse volete chiamarli essere entrambi insieme?

Tee. Forse.

For. Ma anche così, amici, diremo, verreste a dichiarare nel modo più esplicito che i due non sono che uno.

Ma d'altronde eguali difficoltà derivano dal ritenere che l'essere è uno o che l'essere è costituito da una moltitudine di forme e di idee.

B) *L'essere deve essere in movimento.*

[*Soph.* 248*e*-249*d*]. *For.* Ma, in nome di Zeus, ci lasceremo noi facilmente persuadere che nell'essere perfetto non sieno davvero nè moto nè vita nè anima nè intelligenza, e che egli nè viva nè pensi; ma, venerabile e santo, non fornito di mente, se ne stia sempre fisso ed immobile? (2).

Tee. Assentiremmo, ospite, ad un'affermazione oltremodo audace.

For. Ma che abbia mente e non vita, lo affermeremo?

Tee. E come?

For. Ma, pur dicendo che tutt'e due queste sieno in lui, affermeremo poi che non le abbia in un'anima?

Tee. E in che altra guisa potrebbe averle?

---

(1) Quando si pongono *due* principî *dell'essere* (come fa ad es. Empedocle), l'essere è forse un terzo principio? In tal caso, i principî sono tre. È forse uno di essi e non l'altro? Allora l'altro *non è* (non appartenendogli l'essere). E se i *due* principî sono, entrambi, l'*essere*, non sono veramente due, ma uno: lo stesso essere.

(2) È la posizione eleatica dell'immobilità dell'essere.

For. Ma diremo allora che, pure avendo e mente e vita e anima, benchè sia animato, se ne stia ciò nonostante assolutamente immobile?

Tee. Tutto ciò, a me almeno, pare assurdo.

For. Sicchè e ciò che è mosso e il moto s'ha da convenire che in realtà sono (1).

Tee. E come no?

For. Bisogna dunque concluderne, Teeteto, che, se tutto fosse immobile, non ci sarebbe intendimento per nessuno, in nessun luogo e di nessuna cosa (2).

Tee. Proprio così.

For. Però, qualora d'altra parte concediamo che tutto si trasferisca e si muova, anche in forza d'un tale ragionamento, questa medesima intelligenza la escluderemo dall'essere (3).

Tee. Come?

For. Pare a te che l'esser sempre nell'identico stato, all'identico modo e sotto l'identico rispetto possa mai realizzarsi lì dove non sia punto quiete?

Tee. Per nulla.

For. E che? Senza queste condizioni vedi tu che ci sia o possa, dove che sia, prodursi l'intelligenza?

Tee. In nessun modo.

For. E però bisogna con ogni argomento combattere contro costui che, distruggendo la cognizione, il senno e l'intelligenza, cerchi poi di far valere, come che sia, una tesi qualunque.

Tee. Certo, con ogni argomento.

For. Per il filosofo dunque, e per chi ha in sommo pregio codesti beni è, sembra, in forza di queste medesime ragioni, assolutamente necessario non consentire, con quelli i quali parlano sia di unità sia anche delle molte forme, che il tutto sia immobile; e neanche addirittura, d'altronde, prestare orecchio a coloro che muovono l'essere in ogni senso; ma, secondo la preghiera dei fanciulli, quanto

---

(1) Sono, lioè appartengono all'essere, costituiscono la sua natura.

(2) L'intelligenza suppone il movimento e la vita: dove questi non ci fossero, non ci sarebbe possibilità d'intendere l'essere come tale. È la critica dell'eleatismo.

(3) D'altronde, se ci fosse solo il movimento, l'intelligenza sarebbe egualmente impossibile, perché l'intelligenza non può intendere che l'essere che si conserva identico a sè, cioè l'essere in quiete. E questa è la critica dell'eraclitismo.

è immobile e quanto è mosso attribuirli entrambi insieme all'essere ed al tutto (1).

Tee. Verissimo.

C) *Il movimento dell'essere è movimento dialettico.*

Il movimento dell'essere che va da una idea all'altra connettendole tutte, si rivela pienamente nella scienza dialettica.

[*Soph.* 253*b-x*]. *For.* Dal momento che abbiamo riconosciuto come i generi, quanto al mescolarsi tra loro, sieno nella identica condizione; non sarà forse necessario che proceda nei ragionamenti con l'aiuto di una qualche scienza chi voglia rettamente dimostrare quali tra' generi e con quali consuonino, e quali non si accordino tra loro; e così pure se ce ne sieno di quelli che, < insinuandosi > tra tutti, li mettano insieme, di guisa che possano commischiarsi; e se, viceversa, nelle divisioni < ce ne sieno taluni > che, < penetrando > in tutti, divengano causa di divisione? (2).

Tee. E come non ci vuole una scienza, e probabilmente, anzi, la maggiore di tutte?

For. E questa scienza dunque, Teeteto, come la chiameremo? O che, in nome di Zeus, senza avvedercene, fossimo cascati nella scienza degli uomini liberi? E c'è caso che, cercando il sofista, prima di lui abbiamo scoperto il filosofo?

Tee. Come dici?

For. Il distinguere secondo generi e non ritenere nè la stessa forma per una diversa, nè una diversa per la stessa, non diremo forse che ciò sia proprio della scienza dialettica?

Tee. Sì, lo diremo.

For. Chi, dunque, è capace di far questo saprà ben percepire così l'unica idea che ne pervade in ogni senso molte altre, ciascuna delle quali sta da sè, e le molte diverse tra loro e comprese per d

---

(1) È evidente che il movimento attribuito in tal modo all'essere, non è il divenire naturalistico, di cui parlavano gli Jonici e di cui Platone ha messo in luce l'irrazionalità. Ma è la sistematicità dialettica, che ha per elementi le idee.

(2) Il movimento dialettico consiste nell'unirsi e nel dividersi dei *generi* (cioè delle idee) fra loro. Ma questo unirsi o dividersi è a sua volta dovuto ad altre idee che permeando di sè le idee, le rendono simili o dissimili. Così la considerazione del movimento dell'essere è la stessa dialettica: lo studio delle idee nella loro connessione sistematica.

fuori da una sola (1); e saprà comprendere anche, a sua volta, quell'unica idea, che attraverso i molti complessi conserva la propria unità, nonchè quelle molte affatto separate tra loro. Ora, sapere come le singole forme possano accomunarsi tra loro e come no, è per l'appunto saper distinguere genere da genere.

Tee. Proprio così.

For. Ma veramente la facoltà dialettica non l'attribuirai, credo io, a nessun altro, fuorchè a colui che sappia filosofare con animo puro e giusto.

V.

LA NATURA E L'ARTE.

Rispetto al mondo dell'essere, la natura è un'imitazione fatta da un Dio-artefice; il quale ha generato il mondo naturale tenendo presente come esemplare il mondo dell'essere, e facendolo quindi unico, intelligente e bello. La natura è così il modello dell'arte divina, come le cose fabbricate dall'uomo e le opere di pittura, poesia, ecc. sono frutto dell'arte umana.

[*Soph.* 265*e*-266*d*]. *For.* Pongo che le cose, le quali si dicono fatte da natura, sono invece opera di un'arte divina: e quelle altre le quali, con queste, son composte dagli uomini, opere di un'arte umana. Ci saranno altre due specie di *arte produttiva:* la divina e l'umana.

Tee. Perfettamente.

For. Or dunque, poichè son due, dividile daccapo ciascuna per il mezzo.

Tee. E come?

For. Tagliando, come allora per largo, così ora invece per lungo, tutta l'arte produttiva.

Tee. Diamola per tagliata.

For. E così diventano quattro in tutto le parti di essa, due procedenti da noi, umane; e due, invece, procedenti dagli dèi, divine (2).

---

(1) La connessione sistematica fra idee può essere o una connessione n e l s e n o di un'unica idea che le comprende e perciò ne annulla la diversità; o una connessione che ne garentisce la diversità e che ne mostra i legami senza annullarne la molteplicità. In questo secondo caso le idee sono comprese « per di fuori » da quella che ne giustifica i rapporti.

(2) L' a r t e i m i t a t i v a della divinità produce: I) le *cose naturali;* II) le *immagini* di esse (ombre ,riflessi, ecc.). L' a r t e i m i t a t i v a dell'uomo produce: I) le *cose artificiali* (ad es. la casa); II) l'*immagine artistica* quella della pittura, della poesia, ecc.).

Tee. Sì.

For. E così, di nuovo divise per quest'altro verso, mentre una parte di ciascuna sezione è quella che effettua davvero le cose; le due rimanenti si possono forse dire arti soprattutto creatrici d'immagini. E a questo modo l'arte produttiva vien divisa daccapo in due.

Tee. Spiegami come si verifichi per ciascuna di nuovo.

For. Noi stessi, credo, e gli altri animali e gli elementi, di cui consta ciò che è prodotto: il fuoco, cioè, e l'acqua e le cose sorelle di queste; sappiamo esser tutte produzioni d'un dio, fatte proprio, ciascuna, da lui. O che te ne pare?

Tee. Così.

For. E accanto a ciascuna di queste vengono a porsi immagini — che però non sono le cose stesse — prodotte anche queste da un artificio divino.

Tee. Quali?

For. Quelle dei sogni e quante di giorno si dicono apparenze naturali: l'ombra, < per esempio >, allorchè nel chiarore del fuoco si generi qualche macchia, e l'immagine riflessa, allorchè la luce propria e l'altrui, convergendo in un sol punto su una superficie lucida e levigata, produca una forma visibile che desti una sensazione inversa alla visione solita.

Tee. Cosicchè due sono queste opere di fattura divina: l'oggetto reale e l'immagine che gli s'accompagna.

For. E nell'arte nostra poi che cosa < diremo >? Non forse che la casa vera e propria essa la costruisce con l'edilizia, mentre con la pittura ne fa un'altra, che è come un sogno umano per gente desta?

Tee. Indubbiamente.

For. Dunque, del pari, anche le altre opere della nostra azione produttiva, doppie secondo quei due modi, l'una la diremo l'oggetto reale [arte produttiva di realtà], l'altra l'immagine [arte produttiva d'immagini].

Tee. Adesso ho capito meglio; e pongo due forme di arte produttiva, di cui ciascuna è doppia: la divina e l'umana in una sezione, e nell'altra la produzione degli enti stessi e la produzione di certe loro imitazioni.

Da ciò deriva la svalutazione di ogni *arte imitativa* — sia pittura, scultura o poesia — che porta Platone a pronunziare la più severa condanna che sia mai stata data sull'arte.

[*Rep.* X, 598*b-d*]. Che cosa fa la pittura? Imita l'essere così com'è o l'apparenza così come appare? è imitazione di apparenza o imitazione di realtà?

Di apparenza, rispose.

L'arte imitativa, dunque, è molto lontana dalla realtà e se, a quanto sembra, essa può produrre ogni cosa, può far ciò solo perchè attinge una piccola parte di ciascuna cosa e questa piccola parte è un'immagine. L'imitatore apprenderà forse con l'uso la scienza delle cose che egli dipinge e a distinguere se son belle e ben fatte oppur no; o forse acquisterà una retta opinione su di esse attraverso i rapporti che intratterrà di necessità con chi conosce quelle cose e mercè i consigli che riceverà sul modo di dipingerle?

Nè l'una nè l'altra.

Non avrà dunque, l'imitatore, nè scienza nè retta opinione sulla bellezza o l'imperfezione delle cose che dipingerà.

Così sembra.

Una gran bella conoscenza ha dunque il poeta delle cose che imita nella sua poesia!

Per nulla.

Ma le imita egualmente senza sapere quale di essa è buona e quale è cattiva; e preoccupandosi solo, a quanto sembra, di ciò che pare bello ai più che non s'intendon di nulla.

E che altro potrebbe imitare?

Su questo è evidente dunque che siamo d'accordo: che l'imitatore non sa nulla di serio intorno alle cose che imita e che l'imitazione è uno scherzo e non una cosa seria; e che quelli che si occupano di poesia tragica, in giambi o in versi epici, sono imitatori quanto lo si può essere.

Sicuramente.

All'arte imitativa non è possibile riconoscere così alcun valore. Essa è propria della parte inferiore dell'anima (l'appetitiva): frutto delle passioni, le incoraggia e le stimola; perciò va combattuta e sradicata.

ARISTOTELE

Cenno biografico. — Nacque a Stagira il 384 da Nicomaco, medico del Re di Macedonia. Nel 367 entrò nell'Accademia, nella quale cominciava a svolgersi l'elaborazione dell'ultima fase della dialettica platonica. Alla morte di Platone (347) Aristotele si reca con altri ad Atarneo nell'Asia minore presso il tiranno Ermia; ma dopo l'uccisione di questi, del quale aveva sposata la nipote Tizia, passò a Mitilene e di là alla corte di Filippo di Macedonia come educatore del figlio di lui, Alessandro. Salito al trono Alessandro, Aristotele torna ad Atene e fonda una scuola accanto al tempio di Apollo Liceo; scuola che appunto perciò fu detta *Liceo* e in seguito anche *peripatetica*, per i viali nei quali Aristotele soleva insegnare passeggiando. Alla morte di Alessandro, nel 323, l'odio del popolo anteniese contro il re morto si ripercosse su di lui; ed egli fu costretto a fuggire per evitare che gli Ateniesi peccassero una seconda volta (la prima era stata con l'uccisione di Socrate) contro la filosofia. Si ritirò a Calcide nell'Eubea, dove morì l'anno dopo (322) a 62 anni. La Scuola da lui fondata continuò sotto la direzione di Teofrasto, di Stratone e di altri.

Opere. — Le opere di Aristotele, che furono edite da Andronico di Rodi (50-60 a. Cr.) si dividono in 5 gruppi: 1° Opere logiche che vanno sotto il nome di *Organo*, comprendenti: *Categorie*, le *Interpretazioni* (sul giudizio), *Analitici primi* (sul sillogismo), *Analitici secondi* (sulla dimostrazione), *Tòpici* (regole di discussione), *Elenchi sofistici* (confutazione dei ragionamenti sbagliati); - 2° *Retorica* e *Poetica;* - 3° Opere di scienze naturali delle quali la principale è la *Fisica;* seguono poi *De coelo*, *De generatione et corrupt.*; e opere biologiche e psicologiche, specialmente il *De anima;* - 4° Opera di filosofia prima o *Metafisica*, edita da Andronico di Rodi dopo quelle di fisica (τὰ μετὰ τὰ φυσικά); - 5° Opere di morale e di politica: *Etica a Eudemio*, *Etica a Nicomaco*, *Politica*. Quasi tutte queste opere erano destinate alla scuola, perciò non sono elaborate letterariamente.

Capisaldi del sistema. — Dall'insegnamento platonico Aristotele accetta e fa suo l'ideale di una vita teoretica, che comprenda in sè tutta la scienza e nello stesso tempo assicuri all'uomo la realizzazione della sua missione nella vita. Ma questo ideale comincia ad assumere in Aristotele la forma di un problema. La scienza si è suddivisa in numerose discipline, ognuna delle quali si costituisce per conto suo e in auto-

nomia almeno relativa dalla totalità complessiva del sapere; e perciò anche la metafisica, la scienza dell'essere deve costituirsi come una disciplina particolare, anche se di tutte le discipline essa è la più universale e quindi la più vera. La stessa esigenza che muove Aristotele a spingere innanzi la ricerca analitica del sapere nei più diversi rami dello scibile, lo muove a costituire la filosofia prima come una scienza a sè, con un proprio oggetto, che per tale proprio oggetto si distingue dalle altre; sebbene poi l'oggetto della filosofia prima sia tale da assicurare la supremazia di essa sulle altre scienze.

Questo oggetto è l'*essere*: l'essere non in una sua determinazione speciale, ma nella sua universalità, solo in quanto essere. La fisica ha per oggetto l'essere in movimento, la matematica ha per oggetto l'essere esteso o continuo: tali oggetti rappresentano particolari determinazioni dell'essere. L'oggetto della filosofia è invece la massima universalità dell'essere stesso.

Questo essere universale è una *sostanza*, cioè una realtà per sè stante; ed è una realtà che muta, passando da un contrario all'altro, cioè da una natura o essenza determinata alla negazione o privazione di questa essenza (per esempio dal bianco al non bianco, dal caldo al non caldo), I principii costitutivi dell'essere come sostanza nel suo divenire sono dunque una essenza determinata o *forma*; la negazione o *privazione* di questa essenza; ciò che rimane identico nel passaggio dall'essenza al suo opposto, la *materia*, che ha in sè la possibilità sia dell'essenza sia del suo opposto.

La materia è dunque possibilità o *potenza* e la forma è la realizzazione o l'*atto* di questa potenza. Ma la forma come atto precede e determina la potenza, perchè niente può passare in atto se non sia sollecitato e mosso da ciò che è già in atto. Un corpo, per esempio, si muove soltanto se è urtato da un altro corpo già in movimento. La forma è dunque anche il principio del movimento, è *causa efficiente* del movimento; ed essa è altresì il *fine* cioè la determinazione, il compimento ultimo di ogni divenire. Materia, forma, causa efficiente, causa finale sono le quattro cause dell'essere come sostanza e costituiscono perciò l'oggetto proprio della filosofia prima o metafisica.

Ma la stessa priorità della forma come atto porta Aristotele a costituire la sua metafisica come *teologia*, cioè come scienza di una forma o atto primo e originario.

Ogni sostanza si muove in quanto è mossa da un'altra sostanza già in atto: c'è dunque una catena di sostanze, catena che non può procedere all'infinito perchè altrimenti sarebbe sospesa ad un primo termine inesistente. Risalendo di forma in forma, di movimento in movimento, bisogna arrivare ad una forma prima: ad un termine che, pur movendo tutti gli altri, non è a sua volta mosso e perciò è privo di materia e di potenza ed è *puro atto*. Questo termine è Dio: che, proprio perchè puro atto, non può essere altro che *pensiero* e non può pensare altro che se stesso, essendo ogni altro oggetto indegno di lui. La metafisica aristotelica culmina perciò nel riconoscimento di Dio come atto puro, pensiero del pensiero.

L'etica e la politica di Aristotele sono state da lui elaborate come scienze a parte, pur nella loro subordinazione ideale alla filosofia prima o metafisica; e così pure la *logica*, intesa come tecnica formale per il raggiungimento della verità; la *psicologia*, intesa come descrizione del mondo nel quale l'anima attinge l'essenza o forma delle cose; e così la *Poetica* intesa a mettere in luce il carattere universale, la f o r m a dell'azione poetica, la quale, appunto per questa universalità di significato, si distingue dall'azione storica. La ricerca della forma considerata in ogni caso come il fine (τέλος) cui tende il divenire di ogni cosa, domina ogni ricerca aristotelica in qualsiasi dominio del sapere.

CENNO BIBLIOGRAFICO. — *Edizioni:* BEKKER (Accademia Prussiana, Berlino, 1831-1870), sulla quale è compilato l'*Index Aristotelicus* del BONITZ; Firmin Didot, Paris, con tradizione latina, 1848-1874; *Les belles lettres*, Paris (alcune opere con traduzione francese); numerose edizioni Teubneriane, Leipzig (1).

Studi critici: ROSMINI, *A. esposto ed esaminato*, 1858; RAVAISSON, *Aristotele* (traduzione italiana), Firenze, 1922; PIAT, *A.*, Paris, Alcan; SIEBEK, *A.* (traduzione italiana), Palermo, Sandron; HAMELIN, *Le syst. d'Arist.*, Paris, 1920; A. VON PAULER, *A.*, Budapest, 1922; E. ROLFES. *Die Phil. des A.*, Lipsia, 1923; CARLINI, *Introduzione* alla traduzione della *Metafisica*, Bari, Laterza; JAEGER, *Aristotele* (traduzione italiana), Firenze, La Nuova Italia; BIGNONE, *L'Aristotele perduto*, Firenze.

---

(1) La traduzione dei passi della *Metafisica* appresso riportati è mia.

I.

LA SCIENZA È CONOSCENZA DELLE CAUSE PRIME.

[*Meth.* A 3, 983*a*, 24]. È chiaro che bisogna acquistare la scienza delle cause prime: giacchè allora diciamo di conoscere una cosa quando crediamo di sapere la *causa prima* di essa.

La causa ha quattro significati. In primo luogo diciamo causa la *sostanza* o l'*essenza:* il perchè si riduce infatti al concetto ultimo, e il primo perchè sarà così il principio causale (1).

In secondo luogo si dice causa la *materia* o *substrato.*

In terzo luogo si dice causa il *principio del movimento.*

In quarto luogo si dice causa ciò che è contrapposto a quest'ultima; il *fine,* cioè il *bene* in quanto è il fine d'ogni generazione e di ogni movimento.

II.

LE CAUSE PRIME NON SONO LE IDEE: CRITICA DEL PLATONISMO.

A) *Inconcludenza degli argomenti addotti in favore delle idee.*

[*Meth.* A 9, 990*b*, 1-17]. Quelli che pongono le idee come causa, cercando di stabilire le cause degli enti ne introducono altri in numero eguale: come se uno, volendo contare certe cose, ritenesse di non poterlo fare se non aumentandone il numero. Le specie, infatti, sono in numero uguale, se non superiore, a quello delle cose, per cercar le cause delle quali questi filosofi giunsero fino ad esse: per ogni singola cosa c'è una specie, che porta lo stesso nome; e questo non solo per le sostanze, ma anche per ogni altra cosa che sia una in molti, sia poi appartenente al nostro mondo, sia appartenente alle cose eterne (2).

---

(1) Il primo e originario senso di causa è dunque la forma o essenza: ciò che una cosa è, è determinato dalla natura o essenza della cosa, natura o essenza che diviene perciò il principio che spiega e giustifica la cosa stessa. Gli altri tre significati di causa sono subordinati a questo. Saranno via via spiegati da Aristotele nei passi seguenti.

(2) C'è una idea per ciascuna cosa che sia una in molti e non solo per la sostanza (per es. l'uomo). Così c'è l'idea della bellezza, perchè la bellezza è una in tutte le cose belle; e via dicendo.

Inoltre degli argomenti coi quali si dimostra l'esistenza delle specie nessuno appare conclusivo: da alcuni quell'esistenza non è dimostrata, da altri è dimostrata anche per cose di cui non si crede vi siano specie. Per gli argomenti che si traggono dalle scienze dovrebbero esserci le specie di tutti gli oggetti dei quali vi è scienza; e per quelli tratti dalla considerazione di ciò che è uno in molte cose risulterebbe che ci sono specie anche delle negazioni (1).

Per l'argomento che noi pensiamo anche cose che non ci sono più risulterebbe che ci sono specie anche delle cose corruttibili: abbiamo, infatti, qualche immagine di esse.

Inoltre argomentazioni più rigorose porterebbero a considerare come idee anche le relazioni delle quali noi non diciamo che costituiscono genere a sè. Altre portano al terzo uomo (2).

B) *L'obiezione fondamentale: le idee non valgono come principii esplicativi.*

Ma l'obbiezione fondamentale contro le specie è il dubbio che esse valgano veramente a spiegare le cose sensibili, sia le eterne, sia quelle che nascono e muoiono: giacchè esse non possono essere causa di nessun movimento e di nessuna trasformazione. E non recano alcun aiuto alla scienza delle cose sensibili: difatti non sono l'essenza di queste, altrimenti sarebbero dentro di esse; e non contribuiscono all'essere delle cose sensibili, perchè non sono presenti alle cose che di esse partecipano. Se fosse così, si potrebbe credere probabilmente, che fossero causa delle cose sensibili come il color bianco è causa che sia bianco un oggetto al quale esso è mescolato... Insomma che dalle specie derivino tutte le cose sensibili non c'è modo di dimostrarlo con nessuno dei soliti argomenti. Affermare poi che le idee sono modelli e che di esse partecipano le altre cose significa parlare a vuoto e fare metafore poetiche. Che c'è, infatti, nelle cose che agisce avendo di mira le idee? È possibile che una cosa sia o diventi simile ad un'altra anche senza essere l'immagine di essa; e per esempio potrebbe ben na-

---

(1) Tutte le cose non belle presupporrebbero l'idea del non bello; e via dicendo.

(2) Tra l'idea dell'uomo e l'uomo sensibile, ci dev'essere un rapporto, che è diverso sia dall'idea, sia dall'essere sensibile e che è perciò una terza entità (terzo uomo); questa terza entità dovrà essere a sua volta in rapporto con le due altre precedenti; e così via all'infinito.

scere un uomo somigliantissimo a Socrate, sia che Socrate esista, sia che non esista; ed è evidente che la cosa starebbe così anche se Socrate fosse eterno (1). Vi sarebbero inoltre molti modelli e quindi molte specie dello stesso oggetto: per esempio per l'uomo vi sarebbe l'animale bipede ed insieme l'uomo in sè. Inoltre le specie sarebbero i modelli non solo delle cose sensibili, ma anche delle stesse idee, per esempio del genere come genere di idee, sicchè una stessa cosa sarebbe modello ed immagine (2).

È impossibile inoltre credere che esistano separatamente l'essenza e ciò di cui è l'essenza: in che modo le idee sarebbero le essenze delle cose, dalle quali, come essenze, sarebbero separate?

Nel *Fedone* si dice appunto che le specie sono cause dell'essere e del divenire. Ma, anche esistendo le specie, non si genereranno le cose che di esse partecipano, se qualcosa non le muove a generarsi. E invece si generano molte altre cose, per esempio una casa o un anello, delle quali non diciamo che vi siano specie. Onde è chiaro che anche le altre cose possano essere e divenire per cause della stessa natura di quelle ora dette [cioè per cause naturali].

III.

LA FILOSOFIA COME SCIENZA DELL'ESSERE.

A) *Possibilità ed unità della scienza dell'essere.*

[*Meth.* K 3, 1060*b*, 31]. Poichè la scienza del filosofo ha per oggetto l'essere in quanto essere in universale e non in particolare e poichè l'essere ha vari significati e non uno solo, se questi vari significati avessero in comune soltanto il nome e nient'altro, non vi sarebbe un'unica scienza dell'essere (non vi sarebbe infatti un genere unico delle cose esistenti). Se invece i vari sensi dell'essere hanno qualcosa in comune, vi sarà un'unica scienza del-

(1) Non si capisce perchè le cose somiglino alle idee, se queste idee non agiscono nelle cose stesse a costituirle in quel che sono e quindi nella loro somiglianza. D'altronde la somiglianzä tra idee e cose, anche posta, non dice che le idee siano causa delle cose: giacchè una cosa può somigliare anche a ciò che non è la propria causa.

(2) Vi dovrebbero essere idee che per la loro somiglianza reciproca costituirebbero un genere, cioè un'altra idea, che sarebbe il modello delle idee appartenenti a quel genere: le quali sarebbero, perciò, modelli (rispetto alle cose) e immagini rispetto all'idea di genere, di cui parteciperebbero.

l'essere. Sembra dunque che si parli dell'essere come si dice « medico » e « salubre »: anche questi termini infatti li usiamo con vari significati. Li usiamo riferendoli talora alla scienza medica o alla salute, talora in altro modo, ma sempre rispetto allo stesso oggetto. Diciamo medico infatti un discorso o uno strumento, l'uno perchè si riferisce alla scienza medica, l'altro perchè è utile alla scienza stessa. Similmente col termine salubre qualche volta intendiamo ciò che è segno di salute, qualche volta ciò che rende sani. La stessa considerazione vale per gli altri casi, ed anche per l'essere: ogni cosa si dice essere: perchè o appartiene all'essere o è una sua modalità o una proprietà o una disposizione o un movimento o qualcuna di tutte le altre cose di ciascuna delle quali si dice che è. Poichè tutto ciò che è, viene ricondotto a qualcosa di unico e di comune, così ciascuna delle opposizioni può essere ricondotta alle prime differenze ed opposizioni dell'essere: siano poi queste prime differenze quelle dell'uno o del molteplice, dell'uguaglianza o della disuguaglianza; o siano altre.

Non fa differenza che l'essere sia ricondotto all'essere o all'uno: perchè se non sono la stessa cosa, si scambiano l'uno con l'altro: l'uno infatti è anche l'essere e l'essere è anche l'uno (1).

Il matematico costruisce la sua dottrina intorno a nozioni che ha ottenuto per astrazione: così procede pure la scienza dell'essere. Egli procede spogliando le cose di tutte le qualità sensibili come il peso, la leggerezza, la durezza, e dei loro contrari ed inoltre del caldo e del freddo e delle qualità sensibili opposte. Lascia loro solo l'estensione e la continuità a una o due o tre dimensioni e studia le proprietà delle cose in quanto sono estese e continue e non considera altro... Di tutte queste qualità la geometria si pone come un'unica e medesima scienza.

Lo stesso vale per l'essere: considerare le sue proprietà in quanto è essere e le sue opposizioni come opposizioni dell'essere è il compito proprio della filosofia.

Alla fisica appartiene lo studio dell'essere, ma non in quanto è essere, piuttosto in quanto è movimento.

La dialettica e la sofistica considerano i caratteri accidentali

(1) L'essere e l'uno sono sinonimi; dire che una cosa *è* o dire che *è una*, significa dire lo stesso.

delle cose, non il loro essere, sicchè neppure considerano l'essere stesso in sè. Non rimane dunque che il filosofo a considerare, come si è detto, l'essere in quanto essere; e poichè tutto l'essere pur avendo vari significati si riduce a ciò che è unico e comune a tutti ed anche ai suoi contrarii (che si riducono alle originarie opposizioni e differenze dell'essere), tutto questo può essere l'oggetto di un'unica scienza e si può risolvere la difficoltà enunciata in principio sul come vi possa essere un'unica scienza di cose molteplici e differenti nel genere.

B) *Il principio di contradizione come fondamento della scienza dell'essere.*

[*Meth.* K 5, 1061*b*, 35]. Vi è nelle cose che sono un principio in virtù del quale non solo non è possibile ingannarsi, ma anzi si è necessariamente nel vero: *non è possibile che la stessa cosa nella sua unità e nello stesso tempo sia e non sia.*

Questo stesso principio vale per tutte le cose che sono tra di loro opposte. Di esso non c'è dimostrazione: vi può essere solo contro la sua negazione. Difatti non vi è un principio più certo dal quale muovere, per farne la dimostrazione, come vi dovrebbe essere, se la dimostrazione fosse possibile. Chi vuol dimostrare che è falso metter insieme i contrari deve supporre che è impossibile che una stessa cosa sia e non sia nella sua unità e nello stesso tempo, pur non sembrando dire la stessa cosa. Solo così quel principio si può dimostrare contro chi sostenesse che è possibile che i contrari siano veri della stessa cosa. Quelli che intendono comunicarsi i loro pensieri bisogna che s'intendano in qualche modo: come infatti, se questo non accadesse, potrebbero avere insieme una qualsiasi comunanza di pensiero? Bisogna quindi che ogni parola sia chiara e definita e che non abbia molti significati ma uno solo; o, se ha molti significati, bisogna chiarire qual è quello a cui si riferisce usando la parola. Ma colui che dice che la stessa cosa è e non è, questi dice e non dice e afferma che la parola non significa quello che significa: il che è assurdo. Sicchè se l'« essere qualcosa » ha un significato, è impossibile che i contrari siano veri intorno alla stessa cosa.

C) *Rapporti della scienza dell'essere con la matematica e con la fisica.*

[*Meth.* K 7, 1064*a*, 28]. Poichè vi è una scienza dell'essere in quanto è ed è per suo conto (χωριστόν), è da vedere se questa scienza sia da porsi come identica con la fisica o piuttosto come diversa. Ma

la fisica ha per oggetto le cose che hanno in se stesse il principio del movimento; la matematica considera le cose in quanto si sottraggono al divenire, ma non in quanto sono per loro conto. L'essere che è separato ed immobile deve dunque essere oggetto di una scienza diversa da queste due se vi è una tale sostanza immobile e separata, come cercherò di dimostrare. E se nelle cose esistenti vi è una siffatta natura vi sarà in esse anche il divino: e sarà questo il primo e supremo principio.

È dunque evidente che vi sono tre generi di scienze teoretiche: la *fisica*, la *matematica*, la *teologia* (1). Più alte sono, fra tutte, le scienze teoretiche e fra le teoretiche l'ultima è la più alta: essa verte sull'essere che è il supremo fra tutti (e di ogni scienza si dice che è più alta e più bassa a seconda dell'oggetto che le è proprio).

IV.

L'ESSERE COME SOSTANZA.

A) *Solo la sostanza esiste per suo conto.*

[*Meth.* Λ 1, 1069*a*, 15]. La sostanza è l'oggetto della nostra considerazione: delle sostanze ricerchiamo infatti i principii e le cause. Se l'universo viene considerato nella sua totalità, la sostanza è il suo elemento originario; se lo consideriamo nel suo ordine, la sostanza è anche qui ciò che vien prima; poi la qualità, poi la quantità (2). Le altre cose non sono neppure, propriamente parlando, enti, ma qualità e movimenti che sussistono solo come sussiste anche il non bianco, il non retto: diciamo infatti che esistono anche queste cose, per esempio il non bianco. Nulla, fuori che la sostanza, esiste indipendentemente. Lo testimoniano, col fatto, anche gli antichi; della sostanza appunto essi cercavano i principii, gli elementi, le cause. I moderni pongono piuttosto so-

(1) Si noti, dunque, che la filosofia, in ciò che ha di proprio è una teologia: verte cioè sul principio supremo dell'essere, che nella sua realtà indipendente (cioè in quanto è sostanza) è Dio stesso.

(2) La sostanza è in ogni caso l'elemento originario: giacchè l'universo nella sua totalità sussiste solo in virtù di quel suo elemento che sussiste per suo conto; e dei suoi singoli elementi il primo, nell'ordine, è la sostanza, perchè gli altri (qualità e quantità) la presuppongono potendo essere soltanto caratteri della sostanza.

stanze universali: universali sono i generi che essi arrivano a considerare principii e sostanze con un'indagine prevalentemente logica. Gli antichi invece ponevano sostanze particolari, per esempio il fuoco e la terra, non elementi corporei comuni a tutte le cose.

B) *Tre sostanze: la sensibile eterna, la sensibile corruttibile, l'immobile.*

Vi sono tre sostanze. L'una è quella *sensibile*, sia *eterna*, sia *corruttibile*, che tutti ammettono (per esempio quella che forma le piante e gli animali). Di essa dobbiamo necessariamente rintracciare gli elementi, siano essi uno o molteplici. L'altra è *immobile* e di essa alcuni dicono che esiste indipendentemente. Tra questi alcuni la dividono in due, le specie e gli enti matematici, altri la considerano come una natura unica, altri pongono soltanto gli enti matematici (1). Le due prime sostanze sono studiate dalla fisica perchè partecipano del movimento, quella immobile da un'altra scienza, — se è vero che non ha con esse alcun principio comune.

V.

LA SOSTANZA SENSIBILE

A) *Il mutamento.*

La sostanza sensibile è soggetta al mutamento. Il mutamento avviene tra opposti o tra cose che stanno in mezzo agli opposti: non però fra tutti gli opposti (non tra il non-bianco e la voce); ma tra gli opposti che sono tra loro contrari (2). Il mutamento procede necessariamente da un contrario all'altro contrario: i contrari tuttavia non mutano. Vi deve essere allora qualcosa che soggiace al mutamento, se il contrario non vi soggiace; e vi è, oltre i contrari, un terzo termine: la *materia*.

---

(1) I platonici considerano la sostanza immobile (il mondo intellegibile) costituita da una parte inferiore, gli enti matematici, e da una parte superiore, le idee [cfr. p. 18]. Gli Eleati la consideravano unica; i Pitagorici ponevano come sostanze gli enti matematici, considerati come gli elementi del mondo.

(2) Il mutamento non c'è tra opposti disparati (il non bianco e la voce); ma tra opposti contrarii, cioè appartenenti allo stesso genere. I contrarii non mutano: ciò che sopporta il mutamento dev'essere allora un terzo principio: la materia.

Vi sono quattro mutamenti: quello *sostanziale*, quello *qualitativo*, quello *quantitativo* e quello *locale*. Il mutamento sostanziale è la nascita e il perire; il mutamento quantitativo è l'aumento e la diminuzione; il mutamento qualitativo è la trasformazione; il mutamento locale è il movimento. Le trasformazioni avverranno tra i rispettivi contrari. La materia dovrà essere necessariamente la potenza di trasformarsi in entrambi i contrari.

E poichè in tal modo l'essere si duplica, tutto muta da ciò che è in potenza a ciò che è in atto, per esempio dal bianco in potenza al bianco in atto. Lo stesso vale per l'aumento e la diminuzione. Sicchè è possibile non solo che qualcosa si generi dal non essere, ma anche che tutto si generi dall'essere: s'intende dall'essere in potenza, dal non essere in atto. E questo esprime l'*uno* di Anassagora (meglio che il suo «tutte le cose insieme») e il *caos* di Empedocle e di Anassimandro (1). Come osserva Democrito, tutte le cose erano sì insieme, ma solo in potenza, non in atto. Sicchè questi filosofi intravidero la materia. Tutte le cose hanno materia in quanto mutano, ma una materia diversa: le cose eterne, in quanto non si generano, ma si muovono nello spazio, hanno una materia che non si genera, ma si muove di qua e di là.

Tre dunque solo le cause e tre i principii: due sono i contrari: cioè l'essenza razionale o specie e la privazione di essa; il terzo è la materia.

B) *Tre elementi, quattro cause.*

[*Meth.* Λ 4, 1070*b*, 21]. Poichè le cause non agiscono solo dall'interno, ma anche dall'esterno come cause motrici, è chiaro che *principio* ed *elemento* sono diversi tra loro, sebbene siano entrambi causa; e il principio si distingue in questo che, oltrechè principio di moto o di quiete, è anche *essenza* (2). Sicchè mentre gli elementi sono

(1) L'*uno* di Anassagora, il caos di Empedocle e di Anassimandro adombrano l'essere in potenza, *dal* quale muove il divenire. Il «tutte le cose insieme» va corretto nel senso che la comunanza primordiale delle cose è semplice potenzialità, non atto.

(2) Il principio o causa si distingue dall'elemento perchè può agire anche *dall'esterno* sulla cosa, di cui è principio o causa: non così l'elemento, la cui azione è sempre interna. Ai significati che il principio ha in comune con l'elemento (causa efficiente, materiale, finale) va aggiunto quello di *essenza*, che, come nel caso delle cose artificiali (per es. la casa) è qualche volta esterno alla cosa

tre, i principii e le cause sono quattro e ognuno varia secondo i casi così come varia la prima causa motrice. Per la salute, la malattia, il corpo, la causa motrice è la medicina; per la forma e l'ordinamento di queste pietre, la causa motrice è l'arte edilizia. In questo si distingue il principio. Poichè la causa motrice nelle cose naturali è la stessa cosa naturale: per esempio nell'uomo è l'uomo stesso. Nelle cose, invece, costruite dal pensiero la causa motrice è il concetto di esse o il suo opposto. Così per un verso le cause son tre, per un verso son quattro. La medicina sotto un certo aspetto è la stessa salute e l'edilizia è lo stesso concetto della casa e l'uomo genera l'uomo. Ma oltre e prima di tutte queste cose, vi è la causa motrice di tutto.

VI.

LA SOSTANZA IMMOBILE.

A) *Esiste necessariamente una sostanza immobile.*

[*Meth.* Λ 6, 1071*b*, 3]. Poichè vi sono tre sostanze, due fisiche una immobile, bisogna dire che esiste una sostanza eterna immobile. Le sostanze sono le realtà prime e se fossero tutte corruttibili tutte le cose sarebbero corruttibili. Ma è impossibile che il movimento si generi o si corrompa: esso è eterno. E così il tempo: perchè non ci potrebbe essere un prima o un dopo nel movimento, se non ci fosse tempo. E il movimento è continuo come anche il tempo: il quale o è lo stesso movimento o è un suo attributo (1).

Il movimento poi non è continuo se non è movimento spaziale e precisamente circolare.

Ora se ci fosse qualcosa di immobile e di attivo, ma non in atto, non vi sarebbe movimento: giacchè può accadere che ciò che ha potenza di agire, non agisca. E non gioverebbe porre sostanze eterne, come fanno quelli che pongono le idee, se in esse non vi sarà una qualche potenza di movimento. E neppure una tale potenza basterà, se non si pone un'altra sostanza oltre le idee: perchè se nulla è in atto non

(1) Il tempo è definito da Aristotele: il numero (cioè la misura) del movimento secondo il prima ed il dopo. Movimento e tempo sono strettamente connessi. Non vi sarebbe tempo senza movimento, del quale esso è la misura secondo l'ordine di successione; ma non vi sarebbe successione (prima e dopo) nel movimento, se non vi fosse tempo.

vi sarà movimento. Inoltre dovrà non solo essere in atto, ma avere per propria natura l'atto e non la potenza: altrimenti il movimento non sarà eterno, giacchè è possibile che ciò che è potenza, non sia. Bisogna dunque che un principio siffatto sia una sostanza in atto. E le sostanze come questa devono essere prive di materia: debbono infatti essere eterne, se pure c'è qualche cosa di eterno; quindi in atto.

B) *La sostanza immobile è causa finale.*

[*Meth.* Λ 7, 1072*a*, 21]. C'è qualcosa che si muove di movimento incessante e precisamente di movimento circolare: questo è evidente non solo per dimostrazione, ma anche in linea di fatto (1). Il primo cielo è dunque eterno. Vi è dunque qualcosa che lo muove e poichè esso è in movimento e a sua volta muove, e fa così da intermediario; vi è qualcosa che lo muove non essendo mosso, qualcosa di eterno che è sostanza e sostanza in atto.

Ma ciò che muove così è solo l'appetibile e l'intellegibile, che muove non mosso. Originariamente l'appetibile e l'intellegibile sono identici: perchè si desidera ciò che si crede eccellente (καλόν), e si deve desiderare ciò che è realmente eccellente. Sicchè noi tendiamo ad esso, perchè ci appare eccellente, e non già esso ci appare tale, perchè noi vi tendiamo. Il principio è l'intelligenza (2). Ma l'intelligenza è mossa dall'intellegibile; e intellegibile di per se stesso è uno dei termini della serie delle cose; ma di questa serie il primo termine è la sostanza, e precisamente quella che è semplice ed in atto. Ma anche l'eccellente e ciò che per se stesso è desiderabile si trovano nella stessa serie; e l'ottimo, o l'analogo dell'ottimo, è sempre il primo termine (3).

Che poi la causa finale si trovi tra le cose immobili, lo dimostra la distinzione tra la causa finale e la causa efficiente: quella è immobile, questa no.

---

(1) Cioè all'osservazione sensibile: il cielo infatti si muove di movimento circolare ed eterno.

(2) L'appetibile e l'intellegibile sono identici, perchè si desidera (e si deve desiderare) ciò che l'intelletto giudica eccellente (καλόν) su tutto il resto. Così il vero principio, da cui dipende l'appetizione e perciò il movimento, è l'intelligenza che giudica su ciò che è realmente eccellente sulle altre cose.

(3) L'intellegibile (cioè l'eccellente, in quanto viene giudicato tale e quindi desiderato) in quanto è l'ottimo è il primo termine di quella serie di cose, di cui la sostanza in atto è il primo termine: è identico, cioè, a questa sostanza.

Quella muove in quanto è amata: e ciò che da essa è mosso, muove le altre cose.

Se dunque qualcosa è mossa, è possibile che essa sia anche diversa da quel che è. Onde se il moto spaziale è il primo movimento ed è l'atto per il quale qualcosa si muove, è possibile che questo qualcosa sia diverso, per il luogo, anche se non per natura. Invece se c'è qualcosa che muove essendo immobile ed in atto, non è possibile assolutamente che sia diversa da ciò che è. Ora la prima trasformazione è il moto spaziale e di questo il primo è quello circolare: il moto circolare è dunque prodotto dal motore immobile. Il quale esiste dunque necessariamente e necessariamente è ottimo ed è il principio di tutto (1).

[*Meth.* Λ 7, 1073*a*, 3]. Risulta chiaro, da ciò che si è detto, che c'è una sostanza eterna, immobile e indipendente dalle cose sensibili. E si è dimostrato con ciò che tale sostanza non ha nessuna grandezza, ma è priva di parti e indivisibile. Giacchè essa muove per un tempo infinito; e nulla che sia limitato possiede una potenza infinita. Ogni grandezza è infinita o finita. Ma finita, per il motivo addotto, non potrebbe essere quella sostanza; e infinita neppure perchè non esiste alcuna grandezza infinita (2). Essa è impassibile ed inalterabile. Tutti gli altri movimenti vengon dopo quella spaziale [perciò non possono toccare la sostanza che precede e quest'ultima].

C) *La sostanza immobile è pensiero del pensiero.*

[*Meth.* Λ 9, 1074*b*, 15]. Per ciò che riguarda l'intelligenza propria della prima sostanza, vi sono alcuni dubbi. Sembra che essa sia la più divina fra tutte le cose che appaiono tali, ma quale sia la sua condizione è fonte di dubbi. Se essa non pensa a niente, la sua condizione è per nulla eccellente, ma è simile a quella di un dormiente. E se pensa, ma pensa qualche cosa di diverso da sè, allora, poichè

(1) Il passo tende a dimostrare che il primo motore, in quanto immobile, deve esistere necessariamente. Infatti esso, appunto perchè immobile, non può esser diverso (neppure per il luogo) da quello che è: dunque è necessariamente quello che è. Il primo moto, invece, quello circolare del cielo, *non* è necessariamente e deve esser prodotto del primo motore.

(2) La sostanza prima non è una grandezza, perchè non può essere finita (per l'infinità della sua potenza); nè infinita, perchè nessuna grandezza è infinita. Perciò è priva di parti e non si può dissolvere nè alterare

non il pensiero in atto, ma la semplice potenza di pensare sarebbe la sua natura, essa non sarebbe la più alta sostanza: giacchè ogni pregio le viene appunto dal pensiero.

Inoltre, sia, la sostanza, pensiero, sia potenza di pensiero, che cosa pensa essa? O pensa se stessa o pensa qualcosa d'altro. Se pensa qualcosa d'altro, questo qualcosa è o sempre lo stesso o è diverso. E forse che non c'è nessuna differenza tra il pensare ciò che è eccellente e il pensare una cosa qualsiasi? e non è assurdo che essa pensi cose troppo vili o spregevoli? È chiaro dunque che essa pensa soltanto ciò che è più divino e più degno e che non muta: perchè il suo mutamento non potrebbe essere che verso il meno degno e sarebbe già una specie di movimento. In primo luogo, se la sostanza prima è non già pensiero in atto, ma potenza di pensare, sarebbe giusto dire che per essa la continuità del pensiero sarebbe troppa fatica. In secondo luogo, è chiaro che vi sarebbe in quel caso qualcosa di più alto del pensiero: l'oggetto pensato. E in realtà il pensiero e l'atto del pensiero si trovano anche in chi pensa l'oggetto più spregevole, ma se questo è meglio non pensarlo (come è meglio non vedere anzichè vedere alcune cose) la cosa più alta non sarà più l'atto del pensiero.

Se dunque l'intelligenza divina è ciò che vi è di più alto, essa pensa se stessa e l'atto del suo pensiero consiste nel pensare il pensiero.

[*Meth.* Λ 9, 1074*b*, 35]. È evidente tuttavia che la scienza, la sensazione, l'opinione e il ragionamento hanno sempre un oggetto diverso da sè e si rivolgono a sè solo eccezionalmente. Inoltre se altro è il pensare, altro è l'essere pensato, per quale di questi due atti l'intelligenza divina è beata? Non è infatti lo stesso l'essere del pensare e l'essere del pensato (1).

Ma in alcuni casi la scienza coincide col suo oggetto: e in quelle

---

(1) Il dubbio è se la perfezione della sostanza prima, che è pensiero di pensiero, consiste nel pensiero che pensa o nel pensiero che è pensato (noi diremmo: nell'essere essa soggetto o nell'essere essa oggetto dell'atto di pensiero). La soluzione è che in essa soggetto e oggetto coincidono: come coincidono nelle scienze poietiche (per es. nella medicina, della quale la salute è ad un tempo oggetto ed essenza) e nelle scienze teoriche (per esempio nella matematica, nella quale gli oggetti in discorso [triangoli, ecc.] coincidono col pensiero che li pensa).

scienze poietiche che son prive di materia coincidono la materia e l'essenza: nelle scienze teoretiche coincidono il discorso che ne è l'oggetto e l'atto con cui lo si pensa. Non essendovi differenza tra l'intelligenza e l'intellegibile per tutte le cose che non hanno materia, l'atto del pensiero e l'oggetto pensato in queste cose sono identici.

Rimane il dubbio se, quando l'oggetto pensato è complesso, l'atto del pensiero divino non muta nel passare da una parte all'altra del complesso; oppure se il tutto che è privo di materia non sia intelligibile. Ma come la mente umana che di quando in quando ha a che fare con le cose composte, non si appaga in questa o in quella parte, ma solo nel tutto, così è per l'intelligenza divina la quale pensa se stessa per tutta l'eternità.

D) *La sostanza immobile è causa dell'ordine finalistico del mondo.*

[*Meth.* Λ 10, 1074*a*, 11]. Bisogna indagare anche in qual modo la natura e l'universo contengano il bene e l'ottimo: se lo contengano come qualche cosa di indipendente e sussistente in sè e per sè; o come un ordine, o in entrambi i modi, come un esercito. Nell'esercito infatti il bene è insieme l'ordine ed il capo, ed è il capo più che l'ordine giacchè non è l'ordine che fa il capo, ma il capo che fa l'ordine.

Nell'universo tutto è ordinato, ma non allo stesso modo i pesci, gli uccelli e le piante; ed essi non stanno come se nessuno avesse rapporto con l'altro, ma stanno tra di loro in rapporto: e tutto è ordinato ad un unico fine. Come in una casa agli uomini liberi non è concesso di fare ciò che a ciascuno capita, ma tutte le loro attività o la maggior parte di esse sono ordinate; mentre gli schiavi e le bestie poco contribuiscono all'ordine comune e fanno per lo più quel che loro capita: tale è il principio che regola la natura delle cose. Cioè ogni cosa tende necessariamente a distinguersi, ma nello stesso tempo anche le altre si distinguono e tutte contribuiscono armonicamente all'ordine totale.

PLOTINO

Dopo l'età classica, la filosofia greca si svolge alla considerazione del problema morale con le tre grandi scuole post-aristoteliche: epicureismo, stoicismo e scetticismo. Diverse nelle loro impostazioni speculative (la prima è materialistica e sensista, la seconda panteista, la terza agnostica) queste tre scuole coincidono nel tentativo di garantire all'uomo una vita priva di dolori e di perturbazioni violente. Il loro ideale è quello di rendere l'uomo sufficiente a se stesso sottraendolo all'influsso delle determinazioni esteriori e delle proprie passioni.

Nell'ultima fase della filosofia greca l'ideale di questa auto-sufficienza dell'uomo viene meno. Il problema morale trapassa nel problema religioso. L'uomo sente il bisogno di procedere al di là di sè, e trovare il suo fondamento nell'unità assoluta di un principio originario. Questa esigenza determina una reviviscenza del platonismo, che è per sua natura una filosofia della trascendenza. Già la scuola giudaico-alessandrina di cui il principale rappresentante è FILONE (30 a. C.-50 d. C. circa), utilizzando elementi vari provenienti, oltre che dalla tradizione greca, dall'ebraismo e dalle religioni orientali, aveva delineato una dottrina per la quale il fine dell'uomo è il suo ricongiungimento con Dio. Ma la maggiore sistemazione dottrinale di questa esigenza, si ha nel neo-platonismo. Fondato da AMMONIO SACCA (175-240 d. C.) il neo-platonismo si sviluppa in numerose tendenze è scuole che si sogliono distinguere in tre fasi: Scuola alessandrino romana (PLOTINO, PORFIRIO, II e III sec.); Scuola siriaca (GIAMBLICO, IV-V sec.); Scuola ateniese (PROCLO, V-VI sec.). La più notevole figura della scuola è PLOTINO.

CENNO BIOGRAFICO. — Nacque a Licopoli in Egitto nel 204-205. Per undici anni fu scolaro di Ammonio Sacca. Partecipò alla spedizione dell'imperatore Gordiano contro i Persiani per conoscere le dottrine filosofiche dei Persiani e degli Indiani. Fallita la spedizione, andò a Roma dove godette la stima di tutti e la protezione dell'imperatore Gallieno e di sua moglie Salonina e dove fondò una scuola che diresse fino alla morte, avvenuta nel 269 o 270.

Cominciò a comporre i suoi scritti a 50 anni, ma essi furono pubblicati soltanto dal suo scolaro Porfirio che scrisse anche una *Vita* di lui. Porfirio ordinò tali scritti in 6 Trattati composti di 9 libri ciascuno e perciò detti *Enneadi*.

Capisaldi del sistema. — I capisaldi della filosofia di Plotino sono: 1) l'assoluta trascendenza di Dio come Unità, cioè la sua incommensurabilità con tutte le cose del mondo; 2) la derivazione del mondo da Dio attraverso un processo di emanazione dal quale egli non è diminuito nè moltiplicato; 3) il ritorno del mondo a Dio attraverso l'ascesa dell'uomo.

Dio è assoluta unità. Come tale esso non è pensiero, che suppone sempre una dualità tra soggetto pensante e oggetto pensante, nè volontà, nè coscienza le quali includono sempre una molteplicità di oggetti. Esso è essenza inesprimibile e non può essere raggiunto se non trascendendo al di là di ogni determinazione cosmica e umana. Ma poichè come assoluta unità di Dio è anche assoluto essere e come tale assoluta potenza e capacità di produzione, da Dio si genera il mondo non per un atto di volontà, ma per un processo di generazione necessaria. In tale processo vi è un ordine nel quale le cose si succedono secondo il loro grado di essere e di perfezione. Dall'*Uno* procede l'*Intelligenza* divina, sede di ogni verità o idea. Dall'intelligenza procede l'*Anima* universale, la quale anima il mondo corporeo e determina il suo ordine e la sua bellezza. Il mondo corporeo è il corpo dell'anima ed è quindi generato dall'anima. La materia di cui esso si compone è il limite del processo dell'emanazione, al modo in cui l'oscurità è il limite in cui la luce finisce. L'uomo che partecipa dell'anima e quindi dell'intelligenza, rifà all'inverso il cammino della generazione e cerca di risalire verso Dio. Tale ascesa è condizionata dalla virtù che purifica l'anima da ogni rapporto col corpo. Poi, attraverso l'amore e la contemplazione del bello, l'uomo si solleva a considerare ciò che nello stesso mondo corporeo vi è di divino e così giunge sino al mondo dell'intelleggibile. Con ciò sono stabilite le condizioni del ritorno dell'uomo all'Uno ma non ancora della sua unione con l'Uno. Questa unione si ha soltanto quando l'uomo guarda al di sopra del bello e dell'intelleggibile, verso l'Uno che è alla loro origine; e vi guarda non come a un oggetto (nel qual caso ne resterebbe separato) ma come a un termine col quale identificarsi. L'uomo deve dunque uscire da sè (ἔκστασις), abbandonare la sua limitazione e fare tutt'uno con l'Uno. Tale è il suo compito e il suo destino ultimo.

Cenno bibliografico. — *Enneadi*: ed. Brehier (Belles Lettres), 6 voll., Parigi 1938; ediz. Creuzer e Moser (Firmin-Didot) con la trad. di Marsilio Ficino (1).

Kirchner, *Die Phil. d. P.*, Halle 1854; Guthrie, *P.*, Chicago, 1909; Inge, *The Phil. of P.*, 2 voll., New York 1918; Wundt, *P.*, *Studien z. Gesch. d. Neuplat.* I, Lipsia 1919; Heinemann, *P.*, *Frosch. üb. d. plotin. Frage* Lipsia 1921; Mehlis, *P.*, Stuttgart 1924; Oppermann, *P.s Leben*, Heidelberg 1929; Krakowski, *P.*, Parigi 1930; Carbonara, *La fil. di P.*, 2 voll., Roma 1937-1939.

(1) La traduzione delle pagine seguenti è mia.

LA TRASCENDENZA DELL'UNO E IL RITORNO DELL'UOMO ALL'UNO

A) *L'Uno come condizione dell'essere.*

[VI, 9, 1]. Tutti gli enti sono enti in virtù dell'uno, sia quelli che sono originariamente enti, sia quelli che in qualche modo si dicono essere negli enti (1). Quale cosa difatti potrebb'essere se non fosse una? Separati dall'uno, gli enti non sono. Nè un esercito, nè un gregge sarebbero, se non fossero uno. Ed anche una casa, una nave non sarebbero, se non avessero l'unità; giacchè la casa è sempre *una* casa e la nave *una* nave e se perdessero l'unità non sarebbero più nè casa, nè nave. Neppure le grandezze continue ci sarebbero se l'unità non fosse ad esse presente: dividetele infatti, e nella misura in cui perdono l'unità, mutano il loro essere (2). Ed anche i corpi delle piante e degli animali sono ciascuno per suo conto un'unità; e se perdessero l'unità e si rompessero in un molteplice perderebbero l'essenza che avevano prima e non sarebbero più ciò che erano, ma diverrebbero altre cose che a loro volta esisterebbero solo come unità (3). E vi è salute nel corpo quando esso è organizzato ad unità, e bellezza quando la natura dell'unità connette le varie parti; e nell'anima vi è virtù quando tutto in essa tende all'unità e all'accordo.

B) *L'Uno non è l'anima.*

Ma dato che è l'anima che plasma ad unità tutte le cose organizzandole e dando loro forma ed ordine, una volta giunti fino ad essa bisogna forse affermare che è essa a ricondurre tutto all'unità e che essa stessa è l'uno? (4) O piuttosto, al modo in cui essa dà ai corpi

---

(1) Cioè sia le sostanze, sia gli attributi o le qualità delle sostanze. Ogni essere è tale soltanto per la sua unità: l'essere e l'uno coincidono. È questo un principio che era stato già affermato oltre che dagli Eleati e da Platone, dallo stesso Aristotele come poco più oltre ricorderà Plotino con una citazione.

(2) Per es., una linea divisa in due perde le proprietà della linea e in primo luogo la continuità.

(3) Il corpo delle piante e degli animali diviso in parti cessa di essere un corpo; ma a sua volta le parti sono tali solo in virtù dell'unità da esse conservata.

(4) Il fatto che è l'anima a dare ordine ed unità sia al corpo del mondo, sia al corpo dell'uomo, potrebbe far pensare che essa stessa è l'unità. Invece, se-

altre determinazioni con le quali non si identifica (per es. la forma e la specie che sono diverse da essa), così bisogna credere che, anche nel dare l'unità, sia diversa da essa e che renda ciascuna cosa *una* guardando verso l'Uno? Per es. non fa essa l'uomo guardando l'uomo ideale e raccogliendo insieme con l'uomo l'unità che è in lui? (1) Ciascuno degli esseri di cui si dice che è uno, è uno nella misura in cui è: meno egli è, meno ha di unità, più egli è, più ha di unità. Ora l'anima, pur essendo diversa dall'uno, in quanto ha l'essere a un grado maggiore e più reale delle altre cose, ha più unità. Ma non è essa stessa l'Uno: l'anima è una, ma l'unità è per essa una qualità accidentale e l'anima e l'uno sono due cose diverse come il corpo e l'uno (2) Ciò che è discontinuo, come un coro (3), è più lontano dall'uno; ciò che è continuo è più vicino; l'anima partecipa all'uno più di tutto. Ma se si volesse identificare l'anima con l'uno per la ragione che senza l'uno l'anima non sarebbe, bisognerebbe notare in primo luogo che neppure le altre cose sarebbero senza l'uno e tuttavia sono diverse dall'uno, e per es. il corpo non è lo stesso che l'uno sebbene ne partecipi. In secondo luogo, l'anima, oltre che essere una, è molteplice, sebbene non risulti di parti, giacchè essa ha diverse facoltà, la ragione, il desiderio, la percezione, le quali sono connesse dall'uno come da un vincolo (4). Dunque l'anima, essendo una, rende uno le altre cose, ma essa stessa riceve l'unità da altro.

C) *L'uno non è l'intelligenza.*

[VI, 9, 2]. Bisogna vedere se nelle cose che risultano di parti l'uno si identifica con la loro essenza e se nell'insieme del loro essere e della loro essenza siano la stessa cosa l'essenza, l'essere e l'uno in modo tale che ritrovato l'essere si ritrovi l'uno, perchè l'essenza sua stessa

---

condo Plotino, l'anima dà unità in quanto la riceve; e la riceve dall'intelletto, che a sua volta la riceve dall'Uno.

(1) L'anima rende uno l'uomo in quanto l'organizza guardando l'unico uomo ideale o idea dell'uomo che risiede nell'intelligenza divina.

(2) Quindi l'anima, come tutte le altre cose, riceve in sè l'Uno; e sebbene lo riceva in un grado maggiore che le altre cose non si identifica con esso.

(3) Cioè un insieme di persone che cantano.

(4) Come tutte le altre cose, l'anima non è, se non perchè è una. Dall'altro lato però essa implica un molteplice, il molteplice delle sue facoltà che l'unità di cui essa è dotata vince ed ordina.

è l'uno (1). Bisogna vedere per es. se l'essenza è intelligenza e se l'uno è anche l'intelligenza; in tal caso questa sarebbe il primo essere e la prima unità la quale fa partecipe tutte le altre cose dell'essere e, nella stessa misura, dell'unità. Che altro infatti si potrà affermare dell'uno se non l'essere stesso? Esso è identico all'essere; « uomo e un uomo è la stessa cosa ». O forse vi *è* un numero per ciascuna cosa e come si chiamano due, due cose, così si chiama uno, una cosa sola? (2). Ma se il numero è un ente, è chiaro che è un ente anche l'uno; e bisogna ricercare che cosa è. Se invece è un atto dell'anima che passa in rassegna le cose numerandole, neppure l'uno sarà una realtà effettiva. Ora la ragione ci ha dimostrato che se una cosa perde l'unità cessa affatto di essere. Bisogna dunque vedere se sono identici l'uno e l'essere separatamente presi e l'uno e l'essere insieme. Ma se l'essere di ciascuna cosa è un molteplice, poichè è impossibile che l'uno sia un molteplice, l'essere sarebbe diverso dall'uno (3). L'uomo, per es. è un animale ragionevole e ha molte altre determinazioni le quali tutte sono legate in unità: l'uomo è dunque diverso dall'uno perchè è divisibile in parti, mentre l'uno è indivisibile. L'intero essere (4) avendo in sè tutte le cose è a più forte ragione un molteplice, diverso dall'uno e possiede l'uno solo per partecipazione. L'essere possiede l'intelligenza e la vita poichè non è una cosa morta: esso è dunque un molteplice. Anche se fosse soltanto intelligenza sarebbe necessariamente un molteplice e lo è ancora di più se ha in sè le specie (5):

---

(1) Plotino muove qui alla ricerca dell'uno cercando in primo luogo di vedere se esso possa ritrovarsi nelle cose che sono composte di parti. Nell'Uno devono identificarsi l'essenza o natura e l'essere; perchè l'Uno ha per essenza o natura sua l'essere e l'essere uno. Per es., se l'intelligenza fosse l'Uno (come si potrebbe ritenere dato che l'intelligenza è al di sopra dell'anima e si è già dimostrato che l'anima non è l'Uno) l'intelligenza dovrebbe comunicare a tutte le cose l'essere e l'unità.

(2) L'Uno non è soltanto un numero, come è il due o altro numero qualsiasi. L'Uno non può essere, come gli altri numeri, un atto della mente, perchè si è dimostrato che esso è la condizione della realtà delle cose. Dunque l'uno è una realtà, un ente: bisogna dunque ricercare che cosa è.

(3) Ogni essere che contenga una qualsiasi molteplicità non è l'Uno perchè in tal caso l'uno sarebbe un molteplice, oppure l'Uno non sarebbe l'essere: due conseguenze assurde.

(4) Cioè il mondo il quale come totalità di cose e di determinazioni (intelligenza, vita ecc.) è un molteplice: quindi non è l'Uno.

(5) Cioè le idee nel senso platonico, che, secondo Plotino, risiedono appunto nell'Intelligenza divina.

le idee infatti non sono l'uno, ma piuttosto il numero, sia se sono considerate ciascuna per sè, sia nel loro insieme; e sono *uno*, solo nel senso in cui è uno il mondo (1). In generale, quindi, l'uno è il primo mentre l'intelligenza, l'idea e l'essere non sono primi. Ciascuna idea risulta da più cose ed è posteriore ad esse, mentre le cose di cui ciascuna si compone sono prima di esse (2).

Che l'intelligenza non sia il primo termine risulta chiaro anche da questo: l'intelligenza consiste nell'intendere e l'intelligenza suprema la quale non considera ciò che è fuori di essa, pensa a ciò che è prima di sè: giacchè ritornando a sè stessa ritorna al principio (3). E se essa è insieme il pensare e il pensato, sarà doppia e non semplice e quindi non sarà l'uno; mentre se contempla un oggetto diverso, questo oggetto sarà superiore ad essa e prima di essa. Se poi essa contempla sia se stessa sia ciò che è superiore a sè, anche così essa sarà posteriore. Bisogna dunque porre l'intelligenza come qualcosa che è vicina al Bene (4) e al termine primo e si volge verso di esso e, unita a se stessa, pensa se stessa e pensa se stessa come essente tutte le cose. Essa dunque è ben lungi dall'essere l'uno, dal momento che è così variopinta. L'uno non è dunque la totalità delle cose perchè in tal caso non sarebbe l'uno; nè l'intelligenza, perchè anche in questo caso sarebbe la totalità delle cose, tale essendo l'intelligenza; nè l'essere perchè anche l'essere è la totalità delle cose (5).

---

(1) Ogni idea considerata di per sè è un molteplice di determinazioni, dunque non è l'Uno. Il complesso delle idee, poi, o mondo intelleggibile, è uno come è uno il mondo, cioè come ordine e armonia complessiva, non è l'Uno assoluto.

(2) Ogni idea risulta da più elementi o determinazioni (note, qualità o caratteri) i quali la precedono. Anche per questo motivo essa non può essere l'Uno che invece non ha nulla prima di sè.

(3) L'intelligenza suprema, come prima emanazione dell'uno, non può pensare che l'Uno il quale, dunque, la precede ed è diverso da essa. Anche se essa contempla se stessa oltre che contemplare l'uno, sarà in un certo senso posteriore a sè stessa, perchè come oggetto del suo pensiero precederà se stessa come soggetto. In ogni caso per la dualità in essa implicita, l'intelligenza non può essere l'Uno.

(4) Come dirà più oltre, l'uno è il Bene (τἀγαθόν) in quanto però è completamente distinto da ogni bene particolare che deriva da esso.

(5) Questa prima parte dell'indagine conclude quindi negativamente: l'uno non è l'anima; l'uno non è l'intelligenza; l'uno non è neppure la totalità dell'essere.

D) *Per raggiungere l'Uno bisogna elevarsi all'intelligenza.*

[VI, 9, 3]. Che cosa è dunque l'uno e qual'è la sua natura? Non è da meravigliarsi che non sia facile dirlo dal momento che non è neppur facile dire che cosa è l'idea mentre tutta la nostra conoscenza è fondata su idee. Quando l'anima giunge a qualcosa che non è idea, è incapace di affermarlo perchè non può esserne limitata e neppure, per così dire, subirne l'impronta; e allora si sente perduta e teme di non possedere più niente (1). Essa dura allora fatica e gode nel ridiscendere, cadendo sino alle cose sensibili dove riposa come su una solida base: al modo stesso in cui la vista affaticata da cose troppo piccole gode a guardare le grandi. Ma quando l'anima vuole guardare di per se stessa, potendo vedere soltanto rimanendo una e riunendosi in uno col suo oggetto, allora non crede di raggiungere ciò che cerca perchè non si differenzia più dall'oggetto pensato (2).

Ora bisogna fare appunto così se si vuole filosofare sull'uno. Poichè l'uno è ciò che cerchiamo e poichè noi esaminiamo il principio di tutte le cose, cioè il Bene e il termine primo, non bisogna allontanarsi dalle cose che circondano tali termini primi e cadere sino ai termini ultimi, ma bisogna procedere verso i termini primi e allontanarsi dalle cose sensibili che sono i termini ultimi (3). Bisogna allora abbandonare ogni malvagità, poichè si tende verso il Bene ed ascendere dentro di sè verso il principio e diventar uno da molti che si era, e così solo potrà contemplarsi il principio e l'uno. Bisogna dunque diventare intelligenza e affidare la propria anima all'intelligenza e collocarla nell'intelligenza affinchè essa svegliandosi accolga ciò che l'intelligenza vede e con l'intelligenza contempli l'uno, senza aggiungervi

(1) L'anima non conosce che idee. L'Uno che è al di là delle idee, non può essere propriamente per l'anima oggetto di conoscenza perchè non può esistere nell'anima che come l'immagine o l'impronta delle idee. Perciò, affaticata dal tentativo di contemplare l'Uno, l'anima gode nel ridiscendere verso le cose sensibili.

(2) L'anima può raggiungere l'Uno solo a patto di unificarsi con esso. Ma nell'atto di questa unificazione, non essendoci più differenza tra l'anima e l'oggetto, l'anima teme di non conoscere nulla.

(3) L'impossibilità di raggiungere l'Uno con l'intelligenza non deve persuadere ad abbandonare l'intelligenza. L'intelligenza, pur non essendo l'Uno, è vicinissima all'Uno; e a questo si può arrivare procedendo al di là di essa, non già cadendo al di sotto di essa.

alcuna sensazione nè ricevere in sè niente che venga da questa. Bisogna che con la pura intelligenza essa contempli ciò che vi è di più puro, anzi con ciò che di originario vi è nell'intelligenza.

E) *Per raggiungere l'Uno bisogna trascendere la scienza e la bellezza.*

[VI, 9, 4]. La maggiore difficoltà è che l'uno non si può intendere nè mediante la scienza nè mediante il pensiero, come gli altri intelligibili, ma solo mediante una presenza superiore alla scienza. L'anima subisce l'allontanamento dall'uno e non è compiutamente una, quando acquista la scienza: giacchè la scienza è discorso e il discorso è un molteplice. In questo caso dunque essa oltrepassa l'uno e cade nel numero e nella molteplicità. Bisogna dunque trascendere la scienza e non uscire in nessun modo dall'uno. Bisogna allontanarsi dalla scienza e dai suoi oggetti e da ogni altra contemplazione: anche da quella del bello (1). Il bello infatti è posteriore all'uno e deriva dall'uno al modo in cui la luce deriva dal sole. Perciò Platone dice che non si può esprimere nè descrivere l'uno (2). Ciò che esprimiamo e descriviamo ci indirizza verso di esso e ci sveglia dalle parole alla contemplazione, quasi mostrando la strada a chi vuol contemplarlo. La dottrina ci insegna tutt'al più la via e il cammino verso l'uno; ma la contemplazione di esso è l'opera di colui che vuole vederlo (3). Se non si va verso la contemplazione, se l'anima non ha l'intelligenza del suo splendore, se essa non subisce e non trattiene in sè quella specie di passione amorosa di vedere l'oggetto del suo amore e di trovare in esso il suo appagamento; se quegli che riceve la vera luce, che illumina tutta la sua anima quando questa le si avvicina, è trattenuto nella sua ascesa da un ostacolo che impedisce la sua contemplazione; se non ascende solo, ma portando con sè ciò che può separarlo dall'uno; se non s'è ancora ridotto all'unità (l'uno infatti non è assente

---

(1) Il bello è definito da Plotino come lo splendore del bene negli oggetti sensibili (VI, 7, 22). La contemplazione del bello solleva quindi l'anima al di sopra degli oggetti sensibili; ma non è in grado di portarla sino all'Uno.

(2) *Parmen*, 142 a.

(3) Si può insegnare la *via* che conduce all'Uno e questa può essere oggetto di dottrina; ma il raggiungimento dell'Uno è opera personale che non si può insegnare nè apprendere e che si deve compiere da solo. Nelle righe che seguono, Plotino espone le condizioni di quest'opera puramente personale di elevazione a Dio.

da nessuna cosa ed è assente da tutte (1): sicchè pur essendo presente non è presente se non a quelli che sono capaci e preparati a riceverlo e che si dispongono quasi ad abbracciarlo e toccarlo in virtù di una potenza che li fa congeneri con lui e che viene da lui e quando questa potenza è tale qual'era quando venne da lui, essi sono capaci di vederlo almeno nei limiti in cui esso è, per sua natura, visibile); se dunque non è ancora a questo punto, ma, per tutte queste ragioni, è al di fuori di lui o per mancanza di educazione razionale o di fede in quella che gli si impartisce (2); — di questo egli attribuisca a se stesso la colpa e cerchi di isolarsi da tutto; e quanto alle ragioni per le quali manca di fede, rifletta sulle cose seguenti.

F) *L'Uno non è unità numerica nè indivisibilità spaziale: non è coscienza nè volontà. Autosufficienza dell'Uno.*

[VI, 9, 6]. Come descrivere l'uno e come adattarlo al nostro pensiero? Evidentemente noi gli attribuiamo un significato più ricco che quello di unità numerica o di punto; in questi ultimi casi, l'anima astraendo dalla grandezza e dalla molteplicità numerica giunge ad un minimum e si fonda su un indivisibile che, per quanto tale, è in ciò che è divisibile ed è perciò in un'altra cosa (3). Ma « ciò che non è in un'altra cosa » (4) non è in ciò che è divisibile e non è neppure indivisibile come un minimum. In realtà è la cosa più grande di tutte non per dimensione, ma per potenza, giacchè per la sua potenza è privo di dimensione; e anche gli esseri che vengono dopo di lui sono indivisibili e semplici per la loro potenza, non per la loro massa (5). Bi-

---

(1) L'Uno non è assente da nessuna cosa perchè ogni cosa deriva da lui; ma come assoluta unità trascende tutto ed è fuori di tutto.

(2) È necessario per elevarsi all'Uno non solo una disciplina razionale dell'anima, ma anche una fede nell'efficacia di tale disciplina. La fede qui non è contrapposta alla ragione, ma è considerata come fiducia entusiastica nell'opera di elevazione della ragione.

(3) L'Uno non può paragonarsi all'unità numerica o al punto geometrico. L'unità numerica e il punto geometrico sono, come l'Uno, indivisibili; ma sono indivisibili ai quali la ragione giunge con un'astrazione: in realtà l'unità numerica non esiste fuori del numero, il punto non esiste fuori della linea.

(4) *Parmen.* 138 a.

(5) L'intelligenza e l'anima che vengono dopo l'Uno sono anche loro, come l'Uno, indivisibili e semplici perchè hanno in sè l'unità e ne sono l'immagine; ma sono indivisibili e semplici non in quanto hanno una massa ridotta al mi-

sogna ammettere anche che esso è infinito non per l'incompiutezza della sua grandezza o del suo numero, ma per l'assenza di limite della sua potenza (1). Quando lo si pensa come intelligenza o come divinità, l'uno è più di questo; e quando con la riflessione lo si unifica egli anche per questo è più che la divinità perchè la sua unità è maggiore di quella che si può pensare di esso (2): infatti egli è di per sè e non possiede attributi. Si potrebbe concepire la sua unità come auto-sufficienza: esso deve avere infatti più di ogni altra cosa l'auto-sufficienza e la compiutezza: tutto ciò che è molteplice e non è uno, manca di qualche cosa, non essendo ancora uscita dal molteplice per divenire una. La sostanza ha bisogno di esso per essere una; ma esso non ha bisogno di se stesso perchè *è* se stesso. Un molteplice ha bisogno di tante cose quante sono quelle da cui risulta; e ciascuna di queste, esistendo in esso insieme alle altre e non di per sè, ha bisogno delle altre: ogni cosa di questo genere, sia per suo conto, sia rispetto al tutto, mostra la sua deficienza (3). Ma se vi dev'essere qualche cosa assolutamente auto-sufficiente, solo l'uno deve essere tale che non ha bisogno nè di sè stesso nè di altri. Esso non va in cerca di nulla, nè per essere, nè per essere felice nè per essere in qualche posto: essendo la causa delle altre cose, non deriva da esse il suo essere; e, quanto al bene, come potrebbe trovarlo fuori di sè? Il bene non è una sua qualità accidentale perchè egli stesso è il Bene. Egli non ha bisogno di un luogo su cui poggiarsi come se non potesse sostenersi da sè: ha bisogno di essere sostenuto solo ciò che è inanimato, che è come un peso che cade se qualcosa non lo sostiene. Gli altri esseri sono invece sostenuti da lui e da lui ricevono l'essere e il luogo al quale sono adatti. Andare in cerca di un luogo è una imperfezione; il principio non ha bisogno delle cose che vengono dopo di lui; il principio di tutte le cose non ha bisogno di nessuna cosa; perchè ciò che ha bisogno, ha bisogno del principio. Se l'uno avesse bisogno di qualche

---

nimo (come quella del punto) ma per la loro potenza. Indivisibile e semplice è la loro capacità (potenza di vita e di intelligenza).

(1) Una grandezza o un numero infinito è quello che non è mai compiuto. L'infinità dell'Uno è invece infinità di potenza.

(2) L'unità dell'Uno è maggiore di quella che il pensiero può concepire di esso.

(3) Un molteplice ha bisogno delle sue parti; ed ogni parte di esso ha bisogno delle altre. Non così l'Uno che non ha parti. L'Uno è perciò assoluta auto-sufficienza.

cosa avrebbe bisogno di non esser più uno: cioè avrebbe bisogno di qualcosa che lo distruggesse (1). Invece ogni bisogno è bisogno del bene, è bisogno di conversazione. Per l'uno non vi è dunque alcun bene, nè vi è in lui volontà (2). Egli è al di sopra del bene e non è bene per se stesso ma per gli altri se sono in grado di partecipare di lui. Nè esso è pensiero perchè non ha in sè alterità (3); nè è movimento perchè è anteriore al movimento e al pensiero. A cosa infatti penserebbe se non a se stesso? Prima di pensare sarebbe dunque ignorante e avrebbe bisogno del pensiero per conoscere se stesso, esso che basta assolutamente a se stesso. Ma sebbene egli non si conosca nè si pensi, non per ciò vi sarà in lui ignoranza; affinchè vi sia ignoranza bisogna che vi sia un altro ente e che l'uno ignori l'altro; l' ente unico non avrà niente da conoscere e da ignorare ed essendo uno con se stesso non avrà bisogno di pensare se stesso (4). Non bisogna neppure ammettere che egli è con se stesso per non rompere la sua unità. Bisogna negargli l'intelligenza e il pensiero, sia il pensiero di sè che quello delle altre cose e bisogna caratterizzarlo non come pensante ma come pensiero. Il pensiero infatti non pensa, ma è la causa che qualcosa pensi; e la causa non è identica al causato (5). Ciò che è causa di tutte le cose non è nessuna delle cose. Neppure si può dire che l'uno sia il bene, poichè esso produce il bene; ma in un altro senso esso è il Bene superiore a tutti gli altri beni (6).

G) *L'Uno non ha alterità.*

[VI, 9, 8]. I corpi sono impediti dai corpi di comunicare tra loro, ma gli esseri incorporei non possono essere divisi dai corpi. E ciò

---

(1) Se l'Uno avesse bisogno di qualche cosa, avrebbe bisogno della sua distruzione come Uno: perchè un'altra cosa, esistente accanto a lui, distruggerebbe la sua unità. Questo è impossibile perchè ogni bisogno è bisogno di conservazione.

(2) Poichè l'Uno non ha bisogno di nulla, esso non ha volontà; e poichè non ha volontà non vi è per lui un bene; la volontà è difatti sempre volontà del bene.

(3) Il pensiero suppone l'alterità tra soggetto pensante e oggetto pensato.

(4) L'ignoranza suppone che ci sia qualcosa da conoscere fuori di sè; ma l'Uno non ha nulla fuori di sè.

(5) L'Uno non è pensiero nel senso di pensare, ma nel senso di essere causa o principio del pensare. Il pensiero è un suo effetto e come tale diverso da esso al modo in cui ogni effetto è diverso dalla sua causa.

(6) Come causa del bene, l'Uno non è il bene; è tuttavia il bene soltanto come causa di ogni bene.

che li allontana l'uno dall'altro non è lo spazio, ma l'alterità e la differenza. Quando l'alterità non c'è più, essi, non essendo più differenti, sono presenti gli uni agli altri. Perciò l'uno non ha alcuna alterità, è sempre presente; noi gli siamo presenti solo quando non abbiamo più alterità (1). Esso non tende verso di noi in modo da essere intorno a noi; noi tendiamo a lui in modo da essere intorno a lui. Ma se siamo sempre intorno a lui, non sempre guardiamo verso di lui. Un coro, sebbene giri cantando sempre intorno al corifeo, può volgersi verso gli spettatori; ma solo quando torna a volgersi a lui canta bene e realmente gira intorno a lui. Così anche noi siamo sempre intorno all'uno; quando non vi fossimo, sarebbe per noi la distruzione totale e noi non esisteremmo più; tuttavia non sempre siamo rivolti verso di lui, ma quando lo contempliamo allora raggiungiamo il nostro termine e il nostro riposo: il nostro canto è perfetto e noi danziamo veramente intorno a lui una danza divina (2).

H) *Il ritorno dell'anima all'Uno.*

[VI, 9, 9]. In questa danza si contempla la fonte della vita, la fonte dell'intelligenza, il principo dell'essere, la causa del bene, la radice dell'anima. Tutte queste cose emanano da lui senza diminuirlo perchè esso non è una massa corporea: se così fosse, le cose generate da lui sarebbero corruttibili. Esse invece sono eterne perchè il loro principio rimane identico a sè e non si divide in esse, ma rimane intero (3). E anche i suoi effetti persistono: come persistendo il sole persiste anche la luce. Noi non siamo divisi e separati da lui anche se la natura corporea insinuandosi in noi cerca di attirarci verso di essa. Da lui ci è dato di vivere e di conservarci; ma egli non si ritira da noi dopo questo dono, ma continua a farcelo e continuerà sempre, finchè sarà ciò che è. Noi piuttosto tendiamo verso di lui e verso il

---

(1) È l'alterità che ci allontana dall'Uno: il quale tuttavia non ha in sè alcuna alterità ed è perciò in un certo senso sempre presente in noi stessi.

(2) La presenza dell'Uno non ci può venire mai meno, perchè altrimenti verrebbe interamente meno la nostra esistenza. È la nostra presenza a lui che può venir meno e che noi cerchiamo di ripristinare risalendo verso di lui.

(3) Il processo dell'emanazione attraverso il quale le cose derivano dall'Uno, lascia l'Uno impassibile, immutabile e indiminuibile. Questo garantisce l'eternità delle cose emanate da lui. Se l'emanazione lo diminuisse, ad un certo punto essa dovrebbe cessare, e tutte le cose emanate cesserebbero d'essere.

bene: il nostro allontanamento da lui è una diminuzione di essere (1). In lui l'anima si riposa del male ritirandosi in una regione che è scevra di mali; e qui essa pensa e qui diviene impassibile e qui essa vive veramente. La vita attuale quando è priva della divinità è una traccia o un'immagine di quella vita; la quale è l'atto dell'intelligenza e in questo atto genera gli dèi restando immobile per il suo contatto con l'uno (2): genera la bellezza, genera la giustizia, genera la virtù. L'anima è riempita da Dio di tutti questi beni e questo è per essa il principio e il termine: il principio perchè essa viene di là, il termine perchè lì è il suo bene e lì essa ridiventa ciò che era. Nella vita attuale c'è invece la caduta e l'esilio e la perdita delle ali (3). Che il bene per l'anima sia là lo dimostra anche l'amore che è connaturato all'anima, secondo il mito dell'unione di Eros con le anime quale viene esposto in dipinti e in favole (4). Poichè l'anima è differente da Dio, ma viene da Lui, essa lo ama necessariamente: finchè essa è là lo ama di un amore celeste; qui lo ama di un amore volgare (5).

I) *Che cosa vuol dire* vedere *l'Uno.*

[VI, 9. 10]. Perchè dunque l'anima non rimane di là? Forse perchè non è ancora uscita del tutto da qui. Verrà un momento in cui la contemplazione sarà continua e sarà quando il corpo non opporrà più alcun ostacolo. Non è ciò che vede in noi, che viene impedito, ma qualcosa d'altro. Quando ciò che vede cessa di contemplare, non cessa dalla scienza fatta di dimostrazioni e da un dialogare interno dell'anima. Ma il vedere e la facoltà di vedere non sono ragione, ma sono superiori alla ragione e anteriori ad essa e superiori ad essa

---

(1) In questo allontanamento dell'uomo da Dio consiste il male o peccato Allontanandosi dall'Uno, l'uomo si allontana dal principio del suo essere e quindi muove verso il nulla.

(2) Dall'Uno si genera, in primo luogo, tutto ciò che c'è di divino nel mondo: bellezza, giustizia e virtù.

(3) Allude al mito platonico del *Fedro* (246 c, 248 c) nel quale l'anima è paragonata ad un cocchio alato che si solleva al di sopra del cielo per contemplare le idee. Per la riottosità di uno dei due cavalli che conducono il cocchio (quello che rappresenta l'anima concupiscibile) l'anima perde le ali e si incarna.

(4) È il mito dell'amore di Eros e Psiche: interpretato da Plotino come espressione del fatto che l'amore è connaturato all'anima umana in quanto è desiderio del ritorno di essa verso il suo principio, cioè verso l'Uno.

(5) La distinzione tra amore celeste e amore volgare è nel *Convito* di Platone (180 d-181 a).

come anche al loro oggetto. Se nell'atto di vedere l'uomo vede se stesso si vedrà simile al suo oggetto, si unirà a se stesso e si sentirà simile all'oggetto e semplice allo stesso modo (1). Ma forse non bisogna dire *vedrà*. L'oggetto veduto (poichè bisogna bene che vi siano due cose: ciò che vede e ciò che è veduto, perchè dire che queste due cose sono uno sarebbe troppo audace) l'oggetto veduto egli non lo vede nel senso di distinguerlo da sè, e di rappresentarsi due cose, il soggetto che vede e l'oggetto veduto; ma egli è divenuto un altro e non è più lui stesso; niente di lui tende alla contemplazione ma tutto al suo oggetto ed egli è uno col suo oggetto come se avesse fatto coincidere il proprio centro con il centro di esso. Anche qui quando si incontrano soggetto e oggetto sono uno e sono due soltanto quando si separano, e così noi diciamo ora che sono diversi (2). Perciò è così difficile per noi descrivere questa contemplazione: come fare a dire che esso è qualche cosa di diverso quando non lo si vede, ma, quando lo si vede, è uno con noi? (3).

L) *La contemplazione nel tempio. L'estasi.*

[VI, 9, 11]. Questo vuole intendere la prescrizione dei misteri di non rivelare nulla ai non iniziati: appunto perchè il divino non può essere rivelato, si impedisce di farlo vedere a chi non è toccato di contemplarlo da sè (4). Poichè non vi sono più due cose ma il soggetto che vede è uno con l'oggetto veduto, anzi, più che veduto, unito con lui, colui che dopo averla provata si ricorda di questa unione avrà in sè un'immagine di essa. Egli era uno in quello stato e non inclu-

---

(1) Se nell'atto della contemplazione dell'Uno l'uomo vedrà se stesso, si vedrà completamente unito al suo oggetto e fatto identico con lui. Perciò la parola *vedere* non è la più adatta ad indicare la contemplazione dell'Uno. La visione suppone sempre la dualità tra soggetto e oggetto, tra chi vede e la cosa veduta: mentre nella contemplazione dell'Uno tale dualità non c'è più.

(2) Soggetto e oggetto nell'Uno si identificano. A noi appaiono separati perchè l'unità della visione dell'Uno non si conserva, e da quella visione si passa al pensiero e alla contemplazione sensibile nei quali soggetto e oggetto sono diversi.

(3) La difficoltà è tutta qui: l'Uno è diverso da noi quando non ci siamo ancora sollevati alla contemplazione di esso: una volta giunti a tale contemplazione esso è identico con noi.

(4) Ho già detto prima che l'ascesa verso l'Uno è opera personale. È inutile parlare a chi non può intendere; e nessuno che non cerchi e non trovi da sè può intendere veramente.

deva più alcuna alterità nè rispetto a se stesso nè rispetto alle altre cose. Egli non aveva in sè alcuna emozione nè collera nè desiderio nella sua ascesa; e neppure vi era in lui ragione o pensiero e bisogna dire che non vi era più neppure lui stesso ma egli era stato tolto a se stesso e, rapito dall'entusiasmo, riposava in una quiete solitaria senza distogliersi dall'essenza dell'uno e senza neppure girarsi intorno a se stesso ma restandosene immobile e quasi trasformato nella stessa immobilità. In quello stato egli guarda non al bello ma al di là del bello e ha trasceso il coro delle virtù, come chi, entrato nell'interno di un santuario, ha lasciato dietro di sè le statue situate nella navata. Queste statue egli incontrerà per prime quando uscirà dal santuario dopo che nell'interno ha contemplato e dopo che si è colà unito non con statue od immagini, ma con la stessa divinità: e quelle contemplazioni e visioni saranno di second'ordine (1). Ma quella contemplazione suprema non era tale, era un'altra specie di visione. Era un'estasi (2) ed una semplificazione; un abbandono di sè, un desiderio di contatto, un riposo, l'intelligenza di un adattamento, — se egli avrà contemplato ciò che era nel santuario. Se egli vuol guardare in altro modo, tutto gli sfugge. Queste sono immagini attraverso le quali i più saggi tra i profeti hanno fatto intendere in che modo fu possibile la visione di Dio. Ma un sacerdote saggio comprende l'enigma e giunto là raggiunge la contemplazione vera del santuario. Ed anche se non la raggiunge, anche se pensa che il santuario è una cosa invisibile e che è la sorgente e il principio, egli saprà che non si può vedere il principio che col principio e che il simile non può unirsi che col simile e non trascura nessuno degli elementi divini che l'anima è in grado di acquistare. Prima della contemplazione egli domanderà il resto alla contemplazione: il resto è per colui che ha trasceso tutte le cose, perchè è ciò che è prima di tutte le cose (3).

---

(1) La virtù è una semplice condizione della contemplazione dell'Uno; la quale è al di là di essa. Discendendo da tale contemplazione, si ritorna alla virtù come uscendo fuori dal tempio in cui si è contemplata la stessa divinità, si rivedono le statue dell'ingresso.

(2) Ἔκστασις: cioè uscita da sè, dai propri limiti, dalla propria individualità, dalla propria natura: unione con Dio.

(3) Solo la contemplazione può dare all'uomo ciò che rimane dopo che egli è salito sino all'intelligenza. Ciò che rimane è l'Uno stesso, principio delle cose al quale si può giungere solo procedendo al di là di tutte le cose.

L'anima non giungerà mai all'assoluto non-essere; cadendo in basso va verso il male e perciò verso il non essere, ma non arriva fino all'assoluto non-essere. Risalendo nella direzione opposta essa non giunge ad un altro essere, ma a se stessa e in tal caso essa non è in nessuna altra cosa ma in se stessa; e quando essa è sola in se stessa (1) e non in un altro essere, l'uno si genera in essa non come essenza ma come ciò che è *al di là dell'essenza* per l'anima che le si unisce. Se qualcuno si vede trasformare nell'uno considera se stesso come immagine di lui e partendo da sè come immagine risale verso il modello e raggiunge il termine del viaggio. Quando cade dalla contemplazione, di nuovo sveglia in sè la virtù e comprende il suo perfetto ordine interiore e si sente leggero: attraverso la virtù egli perviene all'intelligenza e attraverso la sapienza di nuovo al'uno. Tale è la vita degli dèi e degli uomini divini e beati: allontanmento da tutto, disdegno di tutto, fuga di uno solo verso lui solo!

---

(1) L'Uno si rivela all'anima quando essa si raccoglie interamente in se stessa e si pone in essa non come essenza dell'anima, ma come ciò che è al di là dell'essenza, della natura stessa dell'anima.

S. AGOSTINO

La patristica è il periodo di elaborazione e di determinazione delle dottrine fondamentali della Chiesa cristiana. Dapprima difensori del Cristianesimo contro i filosofi pagani e confutatori delle eresie che cercavano di innestarsi sul Cristianesimo, i Padri della Chiesa iniziano poi la positiva speculazione cristiana, utilizzando, fin dove era possibile, elementi e concetti della filosofia greca. La sintesi più originale e potente fra il pensiero greco (e specialmente platonico e neo-platonico) e il Cristianesimo è rappresentata da S. Agostino.

Cenno biografico. — Aurelio Agostino nacque a Tagaste in Numidia nel 354 da padre pagano e da madre cristiana, Monica, che lo allevò catecumeno nella Chiesa cattolica. Studiò retorica in Cartagine e a vent'anni cominciò la professione di retore. Intanto si avvicinava al manicheismo, setta fiorente a Cartagine, la quale ammetteva un principio del male, accanto a Dio principio del bene, ed una continua lotta tra i due principii. Ma ben presto del manicheismo vide la superficialità anche nel pensiero di qualcuno dei suoi migliori rappresentanti, come Fausto.

Trasferitosi a Roma ad insegnarvi retorica, di lì passò a Milano dove molto influì su di lui la predicazione di S. Ambrogio. A 32 anni si convertì al Cristianesimo. A 37 accettò l'ordine sacro: e fu dapprima prete, poi Vescovo di Ippona, nell'Africa Romana. Qui morì nel 430, mentre i Vandali assediavano la città.

Opere. — Agostino aveva avuto da giovane qualche propensione per lo scetticismo; e si può dire che inizi la sua carriera di scrittore cristiano proprio con una confutazione dello scetticismo nel libro *Contra Academicos*. Compare qui per la prima volta l'argomento fondamentale che costituisce il *tema* della filosofia agostiniana: anche per dubitare, anche per proclamarsi ignorante, l'uomo deve avere in sè un criterio di verità che gli permetta di giudicarsi tale: e questo criterio di verità non può essere che la verità stessa, Dio. Nel *De libero arbitrio*, S. Agostino comincia ad esaminare il problema del male, che gli si presentava impellente, dopo il ripudio del manicheismo, che attribuiva il male ad un principio divino. Nel *De vera religione* egli espone l'intera sua professione di fede: si trovano in questo

scritto i capisaldi della dottrina agostiniana. La maggiore sua opera teologica il *De Trinitate*. Nelle *Conessioni* egli istituisce il bilancio degli errori da cui ha dovuto liberarsi e delle verità, che ha potuto conseguire nella ricerca dell'unica e suprema Verità. All'ultima fase della sua vita appartengono gli scritti contro i Pelagiani i quali attribuivano alla sola libera volontà umana la capacità di salvarsi o di dannarsi, senza l'intervento divino: contro di essi S. Agostino fa valere la necessità della grazia. L'ultima sua opera il *De civitate Dei*, in 22 libri; una specie di storia ideale dell'umanità.

Capisaldi della dottrina. — Il tema fondamentale della filosofia agostiniana è la *presenza* di Dio come Verità all'uomo interiore, all'anima umana in ciò che ha di più intimo. Nella sua vita interiore, come ragione, l'uomo giudica di tutte le cose e le giudica in virtù di un criterio che dev'essere superiore alla stessa attività giudicante, perchè, in ogni caso, la legge è superiore al giudice che la mette in opera. Ma di superiore alla ragione non c'è che il principio stesso da cui la ragione deriva: la verità. La verità dunque è presente all'uomo nell'atto in cui egli giudica: è presente cioè alla sua anima raziocinante. Ma è presente nella sua trascendenza, cioè nella superiorità assoluta del suo valore, in quanto è immutabilità e principio, mentre l'uomo è mutevolezza e creatura.

Dio come verità è anche il bene, ed esclude da sè ogni possibilità di subire una qualsiasi azione che ne diminuisca la perfezione. Il manicheismo è assurdo: esso suppone chè Dio possa lottare col principio del male e quindi subirne danno: mentre Dio come perfezione, è incorruttibile. Il male nel mondo non può derivare da un principio del male, nè può derivare da Dio che è il bene stesso. Perciò tutto ciò che è nel mondo, è bene: la corruttibilità delle cose del mondo è prova della loro bontà, perchè, se non fossero buone, non potrebbero, corrompendosi, perdere la loro bontà. Ma la perdita della bontà dovuta alla corruzione è in realtà la perdita dell'essere: giacchè altrimenti la corruzione metterebbe capo a cose che, avendo perduto ogni bontà, sarebbero diventate incorruttibili cioè uguali a Dio. Tutto ciò che è, è bene: ma, poichè il bene ha gradi diversi, scambiare l'ordine di tali gradi significa commettere il male, peccare. Così non è male il corpo; ma per l'uomo è peccato vivere la vita del corpo ed esaltare il corpo al di sopra dell'anima, perchè la vita dell'anima è una realtà superiore che l'uomo non deve perdere. La speculazione agostiniana ha investito i capisaldi del pensiero cristiano: l'essenza trinitaria di Dio, la creazione, la grazia. Il rapporto fra il tempo e la creazione è chiarito da S. Agostino in pagine famose nelle *Confessioni*: prima della creazione non c'era tempo, perchè il tempo stesso è una creazione di Dio. E il tempo non ha realtà fuori dell'anima umana: è la *durata* stessa dell'anima: è il ricordo del passato, l'attenzione verso il presente, l'attesa del futuro.

Se l'uomo è libero, se la sua volontà non è mai costretta da un movente esteriore, egli tuttavia non può salvarsi da sè. L'aiuto di Dio, offertogli

con atto gratuito (*grazia*) gli è necessario. Senza la grazia, l'uomo non può salvarsi: S. Agostino è agli antipodi di Pelagio. Ma la grazia non agisce fuori della volontà umana; è un elemento interiore di questa volontà; poichè Dio è presente all'uomo e dalla stessa interiorità dell'uomo porge a lui l'aiuto per la salvezza, la grazia diviene elemento costitutivo della volontà umana di salvezza.

CENNO BIBLIOGRAFICO. — La principale edizione delle opere di S. Agostino è quella compresa nella *Patrologia Latina* del MIGNE [che riproduce, con varianti, quella fondamentale curata dai Benedettini di S. Mauro (Padri Maurini) tra il 1679 e il 1700]. Una ricca bibliografia agostiniana si trova in UEBERWEG GEYER, *Grundriss d. Gesch. d. Phil.*, vol. II, Berlin, 1928. Cfr. anche NEBREDA, *Bibliografia augustiniana*, Roma, 1929 (1).

Tra le monografie e i lavori più recenti confronta: BAYER, *L'ideé de Vérité dans la Philosophie de S. Augustin*, Paris, 1921; GUZZO, *Ag. dal « Contra Academicos » al « De vera Religione »*, Firenze, 1925; *Agostino contro Pelagio*, Torino, 1934²; GILSON, *Intr. à l'étude de St. A.*, Paris, 1929; POPE, *Saint Augustine of Hippo*, London, 1937.

(1) I passi del *De vera Religione* sono dati nella traduzione di ROTTA (ed. Paravia); quelli del *De civitate Dei* nella traduzione di BONGIOVANNI (ed. Paravia). Le traduzioni dalle *Confessioni* sono mie.

I

LA PRESENZA TRASCENDENTE DI DIO NELL'UOMO

A) *Dio come legge della ragione umana.*

[*De ver. rel.* XXIX, 53-XXXI, 58]. Siccome vivi e senzienti sono anche gli animali irragionevoli, di grandissimo valore è nell'uomo quel principio che non tanto sente il sensibile, quanto piuttosto giudica di esso. Moltissime bestie vedono senza dubbio con maggiore acutezza e con altri sensi e meglio hanno contatto coi corpi che non gli uomini, ma il giudicare intorno ai corpi appartiene non già alla vita dei sensi, ma all'attività della ragione, della quale gli animali mancano, mentre essa è il motivo della nostra eccellenza.

È facilissimo d'altra parte il capire che in valore è ben più in alto chi giudica che non ciò di cui si giudica.

L'attività della ragione poi non solo giudica delle cose sensibili, ma dei sensi stessi. Che un remo, per quanto diritto, si creda spezzato nell'acqua e perchè ciò sia necessario che appaia all'occhio, il senso visivo, che non può darci che l'aspetto di ciò che è fuori di noi, non può in modo alcuno spiegarcelo.

È chiaro adunque che la vita dei sensi è superiore al corpo, e che la vita della ragione è superiore ed a quelli ed a questo.

Se l'attività razionale giudicasse secondo quello che è coscienza sua, nulla vi sarebbe di più perfetto di essa. Ma è chiaro che la ragione è mutevole, poichè ora è dotta, ora è ignorante: essa tanto meglio giudica quanto più sa, e tanto più sa quanto più possiede di arte, disciplina e scienza.

Ma poichè in tutte le arti piace la proporzione, data la quale ogni cosa è bella, e poichè la proporzione esige uguaglianza ed unità in base od a somiglianza di elementi pari, od a gradazione di elementi dispari, chi mai potrebbe trovare nei corpi la somma eguaglianza o la somma somiglianza, ed oserebbe affermare, pur dopo diligente studio, che un corpo è per se stesso veramente uno, quando invece ogni corpo si muta sempre da parvenza a parvenza, per passaggio da luogo a luogo, od è costituito da parti che, occupando spazio,

si distinguono appunto in rapporto allo spazio diverso che occupa ciascuna?

Egli è che la proporzione e la prima e vera unità non si scorgono cogli occhi del corpo o con qualsiasi altro senso, ma si intuiscono colla mente.

Quale proporzione infatti si cercherebbe nei corpi, e donde si trarrebbe la convinzione ch'essa, quale è nei corpi, dista moltissimo dalla proporzione perfetta, se colla mente già non si intuisse questa perfetta proporzione?

Se tale legge, che vale per tutte le arti, è in se stessa del tutto immutabile, e se la mente, a cui pure è concesso di intuire tale legge, va invece soggetta alla mutabilità dell'errore, bisogna conchiudere che sopra la nostra mente vi è una legge, che si chiama Verità.

Non c'è da dubitare che l'ente immutabile che sta di sopra dell'anima razionale, è Dio, e che dove si trova la prima vita e la prima essenza, quivi è anche la prima sapienza. Ora è appunto questa l'immutabile verità che dicesi legge di tutte le arti, ed arte per se stessa di un artefice onnipotente.

Quindi se l'anima sente di non poter giudicare per se stessa e da se stessa le specie ed i mali dei corpi, bisogna che riconosca che se essa è superiore a ciò di cui giudica, è però inferiore a Colui *per* cui giudica, e che essa non può giudicare.

Io posso dire per quale motivo le membra di un corpo, che si corrispondono tra loro, devono essere eguali nei due lati in cui si trovano, solo perchè mi compiaccio di quell'uguaglianza perfetta che non vedo certo cogli occhi, in quanto solo la intuisco colla mente; tanto che, in genere, giudico essere tanto migliore ciò che vedo cogli occhi, quanto più esso si avvicina a ciò che intuisco colla mente. Perchè poi le cose stiano così, nessuno lo può dire, come nessuno può affermare che esse non debbano essere così, quasi potessero essere diverse.

D'altra parte nessuno che abbia senno oserà dire perchè mai le cose in tal modo disposte ci piacciono, e perchè quanto più ci riflettiamo, tanto più le amiamo.

Come noi, e con noi tutte le anime razionali, giudichiamo bene delle cose inferiori secondo la Verità, così di noi solo la Verità per se stessa sa giudicare.

Ed intorno alla Verità non giudica nemmeno il Padre (1), perchè quella non è inferiore a Lui e quindi ciò che il Padre giudica, lo giudica per la Verità stessa.

Tutte le cose che desiderano l'unità, questa hanno per regola, per forma, per esempio o comunque altro si voglia o si possa dire, poichè solo l'unità può stabilire la somiglianza con Colui da cui hanno ricevuto l'essere, se pure, trattandosi del Figlio, è esatto dire: hanno ricevuto; certo si è che il Figlio non è da sè, ma dal primo e supremo principio che si dice Padre, *dal quale prende nome ogni paternità ed in cielo ed in terra* (2). *Il Padre però non giudica alcuno, in quanto ogni giudizio ha trasferito al Figlio* (3) *e l'uomo spirituale giudica tutti, ed egli non è giudicato da alcuno* (4), il che vuol dire non è giudicato da nessun uomo, ma dalla sola legge, secondo cui egli giudica tutti: pienissima di verità in proposito, è la parola: *bisogna che noi tutti compariamo dinanzi al tribunale di Cristo* (5).

L'uomo che vive secondo lo spirito giudica tutto perchè è al di sopra di tutto, per il fatto che è con Dio (6). Ed è con Dio quando conosce colla massima purezza ed ama ciò che conosce con tutto l'amore possibile. Così, per quanto gli è dato, l'uomo spirituale diventa egli stesso la legge, secondo la quale giudica tutte le cose, quella legge di cui nessuno può dare giudizio. Così anche delle leggi positive d'ordine temporale, quantunque gli uomini le giudichino quando le istituiscono, una volta istituite e confermate, non è più lecito al giudice dare giudizi intorno ad esse, solo dovendo egli secondo loro giudicare.

Ed il legislatore umano, se è uomo onesto e saggio, consulta la stessa legge eterna, intorno alla quale a nessuno è concesso di dare giudizio, e ciò il legislatore fa perchè in base alle regole immutabili di essa riesca a vedere quali comandi e quali divieti si debbano dare nel tempo.

---

(1) La Verità, come risulta dal passo seguente, è il Logo o Figlio, che non è inferiore a Dio: essa non è quindi sottoposta nemmeno al giudizio di Dio Padre, giacchè, per esserlo, dovrebbe essere a Lui inferiore.

(2) S. Paolo, *ad Ephes.*, III, 15.

(3) S. Giovanni, IV, 22.

(4) S. Paolo, I *ad Cor.*, II, 15.

(5) S. Paolo, II *ad Cor.*, V, 10.

(6) L'uomo spirituale, l'uomo in quanto ragione, giudica di tutto perchè giudica sul fondamento di quella V e r i t à , che (come dirà dopo) è presente a lui nell'interiorità del suo spirito.

Alle anime pure quindi è lecito conoscere la legge eterna, non è lecito giudicarla. E tra il conoscere ed il giudicare passa questa differenza, che per conoscere basta che si veda che una cosa sta in un modo od in un altro; nel giudicare invece si aggiunge quell'elemento in cui si ammette che la cosa può essere diversa, come quando si dice: così deve, avrebbe dovuto, o dovrà essere, proprio come fanno gli artisti nelle opere loro.

B) *Il Verbo di Dio come Verità.*

[*De ver. rel.* XXXVI, 66-67]. Chi ha per lo meno capito che il falso consiste nel credere ciò che non è, comprende anche che è verità ciò che ci rivela ciò che è. Ora, se i corpi c'ingannano, in quanto non attuano in pieno quell'Unità somma, che pur tendono ad imitare, quel Principio cioè donde proviene l'unità che pur c'è in qualsiasi natura che tende ad attuarla in sè, i corpi dobbiamo crederli buoni per la loro natura, come dobbiamo giudicare perverso solo quello che si diparte dall'Unità, e tende a dissimularsi da essa.

In tal modo ci è dato anche di comprendere che vi deve essere una natura che a quell'Uno Supremo, solo dal quale come da Principio deriva che sia uno tutto ciò che è uno, sia tanto simile da riprodurlo in tutto e da essere uno con esso. Questa natura è la Verità, il Verbo che è nel Principio, il Verbo che è Dio presso Dio (1).

Se l'inganno proviene dalle creature che imitano l'Uno non in quanto l'imitano, ma in quanto non lo rendono in pieno, Verità è quel solo ente, che attua l'Uno in modo perfetto sì da essere una sola ed identica natura con Lui; esso solo dimostra l'Uno come esso è, onde giustamente fu chiamato *Parola e luce di quello*. Gli altri enti possono dirsi simili all'Uno solo in quanto esistono, quell'Ente invece ne è l'immagine perfetta, perchè esso è la Verità stessa.

Ma come ciò che è vero, lo è in forza della Verità, così ciò che è

(1) Ecco la natura del Verbo come Verità. Dio è unità; e nella sua unità è assolutamente simile a sè. Questo aspetto fondamentale dell'Unità assoluta per il quale essa è assoluta similitudine con se stessa, è la Verità come Dio, cioè il Verbo o Logo: Gesù Cristo. La verità dunque, qualsiasi verità, consiste in una similitudine che riproduce sempre, più o meno, la similitudine perfetta di Dio col suo Verbo: tutte le cose create sono reali nella misura in cui realizzano questa similitudine, che è sempre similitudine con l'Essere.

simile lo è per la similitudine, e come la verità è forma delle cose vere, così la similitudine è forma delle cose simili. Le nature create adunque sono vere in quanto esistono, ed esistono nella misura in cui si assimilano all'Unità suprema: ed allora la forma di tutto quanto esiste sarà quell'entità che in maniera perfetta assimila in se stessa il Principio, e che non avendo alcuna dissimiglianza da quello, è la stessa Verità.

La falsità quindi non proviene dal fatto che le cose per se stesse c'ingannano perchè non fanno che offrire ai nostri sensi quella beltà ch'esse hanno avuto in rapporto alla loro natura; essa non proviene dai sensi, i quali ricevendo impressioni conformi alla natura propria, trasmettono all'anima, che presiede, le loro impressioni: sono i peccati che ingannano l'anima, quando vanno in cerca del vero, lasciando da parte e non curandosi della Verità. Poichè hanno amato: più che l'artista e l'arte, le opere, e in pena di ciò commettono l'errore di ricercare nelle opere stesse e l'artista e l'arte, e non ritrovando nè l'uno nè l'altra (poichè Dio non è soggetto dei sensi, ma sovrasta alla mente stessa) credono che le opere siano e l'arte e l'artista (1).

C) *Dio come presenza trascendente nell'uomo.*

[*De ver. rel.* XXXIX, 72-73]. Che vi è dunque mai, da cui l'anima non possa essere richiamata alla prima Bellezza, che essa abbandonò? Gli stessi vizi possono servire a questo scopo. *La Sapienza di Dio infatti pervade il creato da un confine all'altro* (2). Per mezzo di essa l'artefice sommo ha coordinato le sue opere in modo che queste cospirassero ad una bellezza unica. Nella sua bontà, incominciando dalle più alte creature e venendo alle più basse, Egli non è mai per alcuna stato avaro di bellezza, che da Lui solo può venire; tanto che, anche quando qualche cosa si allontana dalla verità, ne porta sempre con sè qualche vestigio. Esamina che cosa mai è ciò che ci avvince ai piaceri del corpo, e troverai che altro non è se non una certa armonia, giacchè se i disaccordi generano dolore, gli accordi producono piacere. Riconosci adunque quale è l'accordo perfetto; e non voler

(1) Le opere, cioè le creature. Il peccato consiste nello scambiare la imperfetta similitudine che è la verità parziale delle cose create, con la similitudine perfetta che è la Verità assoluta di Dio.

(2) *Sapienza,* VIII, 1.

uscire da te stesso per trovarla; la verità abita nell'interno dell'uomo, e se troverai mutevole la tua natura, trascendi anche te stesso. Ricordati però che nel trascendere te stesso tu trascendi un'anima razionale, e che quindi tale superamento tu devi tentarlo mirando colà donde s'accende ogni luce di ragione (1) Dove infatti arriva ogni buon ragionatore se non alla verità? La verità non ritrova se stessa col ragionamento, in quanto essa è ciò che col ragionare si cerca: osserva qui un'armonia superiore ad ogni altra, e fa' di tutto per essere anche tu in accordo con essa. Confessa di non essere tu ciò che è la verità, poichè essa non cerca se stessa; tu invece, cercandola non nello spazio, ma coll'affetto dell'anima, sei giunto a lei per unirti, come uomo interiore, con lei, ospite tuo, non con il piacere basso della carne, ma con una voluttà suprema e spirituale

Se tu non comprendi bene quello che io dico, e se dubiti che ciò sia vero, guarda almeno se tu non sei sicuro di un tale tuo dubitare e se ne sei sicuro, cerca donde mai ti derivi tale sicurezza; non ti si presenterà certo in tale ricerca la luce del sole materiale, ma la *luce vera che illumina ogni uomo che viene in questo mondo* Questa luce non si può vedere cogli occhi del corpo, nè con quelli con i quali ci riferiamo ai fantasmi, suscitati nell'anima nostra attraverso gli occhi stessi, ma si trova con quell'occhio per cui agli stessi fantasmi si dice: Voi non siete quello che io cerco, nè quello per cui io giudico, e ciò che tra voi io trovo di brutto, io lo disprezzo, e ciò che di bello, lo approvo; migliore di questo è però quello in rapporto a cui e disprezzo ed approvo; perciò questo di gran lunga antepongo non solo a voi fantasmi, ma anche a tutti i corpi, dai quali vi ho attinto.

A una tale regola, una volta intuita, da' questa formula: Chiunque comprende di essere in dubbio, vede una cosa sicura della quale è certo: dunque egli è certo del vero (2). Per-

(1) Passo famoso, che afferma l'interiorità di Dio; come Verità, all'uomo, pur mentre ne pone la trascendenza: *Trascendi te stesso... Confessa di non esser tu la verità che cerchi...*

(2) È un movimento di pensiero analogo a quello del *dubbio* cartesiano: ma è diretto soltanto a dimostrare che all'uomo è presente la Verità stessa, Dio: tale Verità è, come Agostino dice subito dopo, anteriore alla ricerca e indipendente da essa.

tanto chiunque dubita se la verità esista, ha in sè alcunchè di vero di cui non può dubitare; ora il vero non è tale se non in forza della verità. È necessario dunque che più non dubiti della verità chi ha potuto in qualche modo dubitare. Dove tutto ciò si vede quivi è luce senza spazio locale e temporale, e senza i fantasmi che di tutto ciò che è nello spazio e nel tempo derivano.

Possono forse queste verità venir meno, anche se scomparissero quelli che ragionano, e andassero a languire nell'inferno degli uomini carnali? No perchè non è il ragionare che crea la verità, esso solo la scopre: la verità quindi esiste in sè anche prima che sia scoperta, ed una volta scoperta essa ci rinnova

II.

I PROBLEMI FONDAMENTALI DEL CRISTIANESIMO.

A) *Il male e la sua irrealtà.*

Il problema (1).

[*Conf* VII, III, 5]. Cercavo d'intendere ciò che udivo dire: che il libero arbitrio della volontà è causa che noi facciamo il male e il tuo giusto giudizio è causa che noi lo patiamo (2): ma non riuscivo a capire chiaramente. Perciò sforzandomi di sollevare dal fondo l'acume della mia mente, ricascavo di nuovo. Verso la tua luce infatti mi sollevava il fatto che io sapevo di avere una volontà colla stessa certezza con cui sapevo di vivere. Ero certissimo che nell'atto di volere o di non volere qualche cosa, ero proprio io a volere o a non volere; e che qui era la causa del mio peccato mi si rendeva sempre più evidente. Ciò

(1) L'avvenuto abbandono del manicheismo, porta Sant'Agostino di fronte al problema del male. Il manicheismo è inconcepibile: contrapporre a Dio che è incorruttibile un principio del male capace di nuocergli significa considerarlo corruttibile: il che è assurdo. Era l'argomento del suo amico Nebridio contro i manichei, argomento che S. Agostino trovava decisivo. Ma negata l'esistenza del principio del male, come si spiega l'esistenza del male nel mondo? Il presupposto da cui Agostino parte in tutti i suoi ragionamenti è che *Dio è incorruttibile*.

(2) L'uomo, in quanto è libero, pecca; e Dio, per punirlo del peccato, lo colpisce col dolore. Ma Agostino non capisce perchè Dio ha dato all'uomo la possibilità di fare il male. E se questa possibilità gliela dà il diavolo, perchè Dio ha permesso che un angelo diventasse diavolo?

che invece io facevo non volontariamente mi pareva di patirlo anzichè di farlo; e questo io lo giudicavo non colpa, ma pena; dalla quale, pensando alla tua giustizia, mi riconoscevo non ingiustamente colpito.

Ma da capo dicevo: « Chi mi ha creato? Non è stato forse Iddio, che non soltanto è buono, ma è lo stesso bene? Donde dunque deriva a me il volere il male e il non volere il bene? Forse ciò accade affinchè io possa giustamente subire il castigo? Ma chi ha posto ciò in me e ha seminato in me il germe dell'amarezza, pur essendo io stato *tutto* creato dal mio dolcissimo Dio? E se il diavolo è l'autore di tutto ciò, donde deriva lo stesso diavolo? Se egli stesso è diventato diavolo, da angelo buono che era, per una sua volontà perversa, donde gli è venuta la volontà malvagia per la quale è diavolo, se è stato, dal creatore ottimo, interamente creato angelo? »

[VII, v, 7]. Ecco Dio ed ecco le cose che egli creò: Dio è buono ed è certamente di gran lunga superiore ad esse; tuttavia egli non ha potuto farle che buone; ed ecco in che modo egli le circonda e le riempie. Dov'è dunque il male e donde viene e per qual via esso serpeggia fin qui? Quale ne è la radice od il germe? Forse esso non esiste affatto: ma perchè, allora, noi temiamo ciò che non è e ce ne guardiamo? E se temiamo inutilmente, certo il timore stesso è un male dal quale invano è agitato e crucciato il cuore; ed è male tanto più grave in quanto ciò che temiamo non esiste e tuttavia lo temiamo. Sicchè o esiste il male che temiamo o esiste il male solo perchè temiamo (1). Donde deriva esso dunque, dal momento che una divinità buona creò buone tutte le cose? Certamente un Bene maggiore, anzi sommo, creò beni minori; tuttavia sia il creatore sia le creature sono buone. Donde dunque viene il male? Forse all'origine delle cose vi era una materia cattiva e Dio le dette forma e la ordinò, ma lasciò in essa qualcosa che non potè convertire in bene (2). Ma perchè ciò? Egli che è onnipotente era dunque impotente a convertirla e a mutarla tutta, in modo che non vi rimanesse alcun male? Infine, dal

(1) È inutile negare l'esistenza del male: se il male non esiste, lo stesso timore del male, nella sua vanità, è un male; e occorre spiegarlo.

(2) È la spiegazione platonica dell'origine del male; il male deriva dalla resistenza che la materia oppone al demiurgo. Ma è una spiegazione che regge solo nei confronti di un Dio-artefice, non di un Dio creatore e onnipotente. Dio avrebbe potuto dominare interamente la materia o crearla daccapo o farne a meno.

momento che egli volle fare qualcosa, perchè, con la stessa onnipotenza, non faceva in modo da annullarla completamente? O poteva essa esistere contro la sua volontà? O, se era eterna, perchè egli permise che esistesse prima, per infiniti spazi di tempo, e gli piacque, dopo, fare qualcosa con essa? O anche, se volle subito far qualcosa, perchè l'Onnipotente non ha fatto in modo che essa non esistesse e che egli solo esistesse, intera verità e sommo ed infinito bene? O, se non era bene che egli nella sua bontà non fabbricasse o creasse qualche cosa di buono, perchè non ha tolta di mezzo e ridotta al nulla la materia cattiva e non ne ha creata una buona con la quale formare tutte le cose? Non sarebbe difatti onnipotente, se non potesse creare nulla di buono, senza l'aiuto d'una materia non da lui stesso creata.

La soluzione del problema.

[VII, xii, 18]. E mi fu evidente che le cose che si corrompono sono buone (1). Giacchè se fossero il bene sommo, non potrebbero corrompersi; ma, se non fossero buone, neppure potrebbero corrompersi: giacchè il bene sommo è incorruttibile ma è incorruttibile anche ciò che, non contenendo alcun bene, non corre il rischio di perderlo. La corruzione nuoce; e, se non diminuisse il bene, non nuocerebbe. Perciò dunque o la corruzione non nuoce affatto, il che non può darsi o, il che è certissimo, tutte le cose che si corrompono sono private del bene. *Ma se saranno private di tutto il bene non esisteranno più assolutamente.* Se difatti esisteranno e non potranno più corrompersi saranno migliori dopo la corruzione anzichè prima, giacchè permarranno incorruttibili: e che vi è di più assurdo dell'affermare che le cose son diventate migliori per aver perduto ogni bene? Dunque se saranno private di tutto il bene, saranno assolutamente nulla: dunque in quanto sono, sono buone. Dunque, tutte le cose che sono, sono buone e quel male di cui ricercavo l'origine non è realtà, perchè se fosse realtà sarebbe bene. Difatti la realtà o è incorruttibile

(1) L'identità del reale e del bene è dimostrata nel passo seguente mediante il concetto di corruzione. La corruzione nuoce, ma non nuocerebbe se non facesse perdere alle cose il bene che hanno. Ma a misura che essa toglie loro la bontà, toglie anche l'essere, altrimenti le avvicinerebbe all'incorruttibile, e, invece di nuocere, gioverebbe. Dunque la corruzione assoluta è il nulla assoluto; e la realtà, nella misura in cui è tale, è sempre buona.

e allora è il massimo bene o è corruttibile e allora non può corrompersi se non è buona.

Pertanto io vidi e fu evidente per me, che Tu hai fatte buone tutte le cose e che non vi sono realtà che Tu non abbia create (1). E poichè tu non hai create eguali tutte le cose, così tutte son buone ognuna di per sè presa e tutte sono buonissime nel loro insieme, poichè « Iddio ha creato buonissime tutte le cose » (2).

[VII, XIII, 19]. Per te dunque il male non esiste assolutamente e neppure esiste nel mondo da te creato nella sua totalità, perchè fuori di esso non vi è nulla che possa irrompere in esso e guastare l'ordine che Tu vi hai stabilito. Ma poichè in alcune sue parti, alcune cose non si aggiustano alle altre, son ritenute cattive; però queste stesse cose si aggiustano ad altre e son buone rispetto a quest'altre e in se stesse. E tutte quelle che non convengono fra di loro, convengono alla parte inferiore dell'universo che noi chiamiamo Terra, la quale ha il cielo pieno di nuvole e di vento che le si adatta (3). Ed è lontano da me il dire: « queste cose non dovrebbero esistere » perchè se anche io vedessi quelle soltanto, certamente le desidererei migliori, ma dovrei sempre lodarti anche per esse. In verità, sebbene le cose superiori appaiono migliori delle inferiori, un più sano giudizio deve decidere che migliore è l'*universo* e non la sola parte superiore di esso.

[VII, XV, 21]. E guardai le altre cose e vidi che a te debbono l'essere e che tutte sono in te definite ma in modo speciale: non come nello spazio ma perchè tu comprendi ogni cosa nella tua verità come in una mano; e tutte le cose son vere in quanto sono; la falsità sta soltanto nel credere che *sia*, ciò che *non* è (4).

E vidi perchè tutte le cose si adattano ognuna non solo al suo luogo ma anche al suo tempo e perchè tu, che solo sei eterno, non

---

(1) Quindi, tutto ciò che esiste è bene: perchè tutto è stato creato da Dio.

(2) *Gen.*, I, 31.

(3) Le parti dell'universo hanno tra di loro un ordine perfetto, per il quale, nella sua totalità, l'universo è perfetto. Per sè prese, sono più o meno buone; anche le meno buone, però, concorrendo alla perfezione del tutto, sono necessarie alla bontà di esso, e perciò la loro mancanza renderebbe meno perfetto l'insieme.

(4) Dio è l'essere *vero*, in quanto è l'essere immutabile, l'essere continuamente uguale a se stesso. Le creature, in quanto sono, sono in lui; partecipano cioè dell'essere e della verità. La falsità non è in loro, ma nel giudizio dell'anima quando crede che esse siano ciò che non sono: l'essere vero e il bene supremo.

cominciasti a creare dopo innumerevoli spazi di tempo. Infatti tutti gli spazi di tempo e il passato e il presente non potrebbero andar via nè venirci incontro, se tu non fosse presente e operante (1).

[VII, XVI, 22]. E compresi per esperienza che non c'è da meravigliarsi se al palato non sano spiaccia anche il pane che invece piace al palato sano e che sia odiosa agli occhi malati la luce che invece è amata dagli occhi buoni. La tua giustizia dispiace ai malvagi: ed anche la vipera e il vermiciattolo tu creasti buoni e adatti alle parti inferiori del mondo da te creato, alle quali, gli stessi cattivi sono adatti quanto più sono dissimili da te, mentre sono adatti alle parti superiori del creato tutti quelli che diventano simili a te. E mi chiesi che cosa fosse la malvagità e non trovai in essa alcuna realtà, ma la deviazione di una volontà che si svolge dalla somma realtà, cioè da te, o Dio, verso le cose più basse (2) e getta «fuori le sue interiora» (3) e si gonfia all'esterno.

B) *Il tempo e la creazione.*

NON V'ERA CREATURA PRIMA CHE VI FOSSE CREAZIONE.

[*Conf.* XI, XII, 14]. Risponderò a colui che dice: Cosa faceva Dio prima di creare il cielo e la terra? Ma non risponderò ciò che si dice abbia risposto per ischerzo qualcuno che voleva eludere la difficoltà della questione: preparava l'inferno per quelli che voglion sapere cose troppo alte per loro. Altro è intendere, altro è scherzare. Io non rispondo così. Risponderei: «non so nulla», piuttosto che prendere in giro chi si pone un problema elevato e approvare chi gli risponde con una beffa.

Ma io dico che tu, o Dio nostro, sei il creatore di ogni creatura; e se con le parole cielo e terra s'intende, per l'appunto, ogni creatura, io dico arditamente: prima che Dio creasse il cielo e la terra, non fa-

---

(1) Preannuncia qui la soluzione di un problema che analizzerà lungamente più oltre. Dio ha creato il tempo: non vi era tempo *prima* che egli creasse; dunque, egli non ha creato *dopo* che sia trascorso del tempo.

(2) L'errore, di cui ha parlato poco prima, consiste nel credere che le creature siano ciò che non sono: il vero essere. Il peccato, di cui parla ora, consiste nel credere che le creature valgano ciò che non valgono: e nell'attaccarsi a loro come se esse fossero il bene supremo, rinunziando così al bene supremo.

(3) *Eccl.*, 10, 10.

ceva nulla. Se avesse fatto qualcosa, che altro avrebbe potuto fare se non una creatura? Sarebbe veramente gran fortuna se io sapessi tutto ciò che desidero utilmente sapere con la stessa certezza, con cui so che *non v'era nessuna creatura, prima che vi fosse creazione!*

Dio ha creato il tempo.

[XI, XIII, 15]. Ma se qualcuno è fuorviato dall'immaginazione del tempo trascorso e si meraviglia che tu, Dio onnipotente, creatore e reggitore di tutto, artefice del cielo e della terra, sia rimasto ozioso per innumerevoli secoli, prima di intraprendere una sì grande opera, ebbene costui si svegli e stia attento, giacchè la sua meraviglia è fuor di luogo.

Come avrebbero infatti potuto trascorrere innumerevoli secoli, se Dio non li aveva ancora creati, *essendo egli solo l'autore e il fondatore di tutti i secoli?* Quali tempi avrebbero potuto esistere, se Dio non li avesse creati? E in che modo avrebbero potuto trascorrere, se non fossero esistiti?

Poichè sei tu che fai esistere il tempo, se qualche tempo vi fu, prima che tu creassi il cielo e la terra, con qual diritto può dirsi che tu ti astenevi dall'agire? Quel tempo stesso, infatti, eri, tu a crearlo, nè poteva trascorrere prima che tu lo creassi. Ma se, prima del cielo e della terra, non vi era tempo, che senso ha chiedere che cosa tu facevi *allora? Non vi era un allora, perchè non vi era tempo.*

Irrealtà del tempo.

[XI, XIV, 17]. Non vi fu dunque un tempo nel quale tu non hai creato nulla, perchè sei stato tu a creare il tempo. Nè vi è un tempo che ti sia coeterno: giacchè tu permani immutabile e se il tempo permanesse immutabile non sarebbe tempo.

Che cosa è, infatti, il tempo? Se nessuno me lo chiede io lo so, ma, se voglio spiegarlo a chi me lo chiede, non lo so più. Tuttavia posso dire con sicurezza che, se nulla passasse, non vi sarebbe tempo passato; e se nulla sopravvenisse, non vi sarebbe futuro; e se nulla esistesse, non vi sarebbe presente.

Ma questi due tempi, il passato e il futuro, in che modo esistono, dal momento che il passato non è più e il futuro non è ancora? Il pre-

sente, dal suo canto, se fosse sempre presente e non trascorresse nel passato, non sarebbe più tempo ma eternità; se dunque il presente, per essere tempo, deve trascorrere nel passato, in che modo noi possiamo dire che esiste, esso che ha come unica ragione del suo essere il non essere più, onde non possiamo dire veramente che il tempo è, solo perchè tende al non essere?

Il tempo è tuttavia misurabile.

[XI, xvi, 21]. E tuttavia, o Signore, noi misuriamo gl'intervalli di tempo, li paragoniamo tra loro e diciamo che alcuni sono più lunghi, altri più brevi. Misuriamo anche di quanto l'uno sia più lungo o più breve dell'altro, rispondiamo che questo è doppio o triplo di quello o che quello è la metà dell'altro o è altrettanto grande dell'altro. Misuriamo il tempo mentre passa, quando ci accorgiamo che passa: il tempo passato che già non è più o il futuro che non è ancora, chi può misurarli, a meno che non osi sostenere che si può misurare ciò che non è? Quando il tempo passa può essere percepito e misurato, ma quando è passato, poichè non è più, non è più neppure percepibile nè misurabile.

Il tempo è la durata dell'anima.

[XI, xxvi, 33]. Non ha ragione la mia anima a confessarti che sono io a misurare il tempo? È così, o mio Signore: io lo misuro, ma non so cosa misuro. Misuro il movimento di un corpo col tempo; ma non misuro ugualmente il tempo stesso? Potrei misurare il moto di un corpo, l'intervallo che esso dura e che esso impiega ad andare da qua a là, se non misurassi il tempo durante il quale esso si muove?

Mi è parso evidente che il *tempo non è altro che una durata:* durata di che, non lo so; ma sarebbe strano che non fosse *durata dell'anima stessa*. Che cosa infatti misuro, io ti domando o Dio mio, quando dico, o approssimativamente: questo tempo è più lungo di quello; o precisamente: questo tempo è il doppio di quello? Misuro il tempo, lo so; ma non misuro il futuro che non è ancora, non misuro il presente, che non occupa nessun intervallo, non misuro il passato, che non è più. Che cosa dunque misuro? Forse il tempo nell'atto che passa, e non già quando è passato? È ciò che ho detto più sopra.

Nell'anima si misura il tempo.

[XI, XXVII, 36]. *In te, o anima mia, misuro il tempo.* Non mi contraddire: è così; non mi contraddire con la moltitudine delle tue passioni. In te, lo ripeto, io misuro il tempo. L'impressione, che gli eventi trascorrendo producono in te e che rimane quando essi sono passati, è quella che io misuro: non gli eventi che l'hanno prodotta e che sono passati. Quella misuro, quando misuro il tempo. Dunque, o il tempo è questa impressione o io non misuro il tempo.

L'attesa, l'attenzione e il ricordo sono la realtà del tempo.

[XI, XXVIII, 37]. Ma in che modo si diminuisce e si consuma il futuro, che non è ancora, o in che modo si accresce il passato che non è più, se non perchè nell'animo, in cui tutto ciò accade, vi sono tre cose? L'anima, infatti, ha l'*attesa,* l'*attenzione* e il *ricordo:* in essa, ciò che si attende, attraverso ciò a cui si è attenti, passa in ciò che si ricorda. Chi può negare che gli eventi futuri non ancora esistono? Ma vi è già, nell'anima, l'attesa di essi. Chi può negare che gli eventi passati non esistono più? Tuttavia ancora è nell'anima la memoria di essi. Chi può negare che il tempo presente manca di durata perchè passa a ogni istante? Tuttavia perdura l'attenzione, per la quale tende ad allontanarsi ciò che è presente. Non è dunque il futuro che è lungo, perchè esso non è, ma è lunga l'attesa del futuro; nè è lungo il passato, che non è, ma è lunga la memoria del passato.

C) *La grazia e la libertà dell'uomo.*

[*De civ. Dei,* XXI, c. 30]. Quali siano per essere, nel trionfo della Città di Dio, i diversi gradi degli onori e delle glorie spettanti a ciascuno in premio del suo merito, non solo non sappiamo dire ma nemmeno congetturare. Comunque, è fuor di dubbio che questi gradi vi saranno. Anzi i cittadini della beata Città vedranno pure la presenza di quel Bene sommo, la cui fruizione nessun inferiore invidierà ad alcun superiore, allo stesso modo come già ora gli angeli non invidiano gli arcangeli. Nessuno vorrà avere quel che non ha ricevuto: il vincolo, che lo salderà a colui che avrà ricevuto, sarà di tal pacifica concordia qual'è, in un corpo ben fatto, il vincolo che ne riunisce in compagine gli organi: il dito non vuol essere l'occhio; l'uno e l'altro valgono

in quanto inerenti alla totalità delle membra. S'impartiranno i doni: a chi meno, a chi più; a tutti, però, il dono di non pretender di più.

Il peccato non li tenterà più. Contuttociò non è a dirsi ch'essi non saranno più liberi. Anzi, essi saranno più che mai liberi, perchè finalmente liberati dal dissidio fra la tentazione, che offre diletto al peccato, e il dovere di non dilettarsi che del non peccare (1). Il primo libero arbitrio, che fu dato all'uomo, quando fu creato giusto, fu tale da poter non peccare, ma anche da poter peccare; la nuova e suprema libertà, invece, sarà tanto più assoluta in quanto non potrà punto peccare. E ciò potrà non per possibilità della sua natura, ma per dono di Dio. Perchè, partecipe di Dio, sarà distinta da Dio. Solo Dio è di natura assolutamente impeccabile; partecipando a Dio, noi riceveremo da Lui di non poter peccare, ma non assumeremo la di Lui natura.

Del resto, risulta necessario che i doni di Dio avessero a compartirsi per gradi: nel primo grado fu dato all'uomo un libero arbitrio che lo pose in condizione di poter non peccare; nel grado, invece, della libertà novissima, gli vien dato di non poter più assolutamente peccare. *Così il primo grado gli fu dato affinchè s'acquistasse merito: il secondo gli sarà dato a titolo di premio.*

Poichè, quando poteva peccare, l'uomo ha effettivamente peccato, esso può venir riscattato solo mercè una grazia sovrabbondante che lo conduca a quella libertà per la quale egli non potrà più assolutamente peccare.

Come vi sono due gradi di libertà, così pure ve ne sono due d'immortalità. La prima immortalità fu quella che Adamo, peccando, perdette: poter non morire (*posse non mori*). La seconda novissima consiste invece in ciò: non poter morire (*non posse mori*). Parimenti, la prima libertà è stata di poter non peccare; la novissima sarà di non poter peccare (*posse non peccare: non posse peccare*). La volontà d'essere pii e giusti non si potrà perdere, e neppure quella d'essere felici. Infatti, mentre riman fermo che, peccando, non conseguimmo nè la pietà nè la felicità, sta pure che la perdita della felicità non ci

(1) La situazione dell'uomo nel mondo non è di vera libertà: giacchè egli è sottoposto al dissidio tra il *poter* peccare e il *dover* non peccare. L'uomo, cui Dio ha concesso la grazia, ha invece la libertà di non poter peccare. È stato liberato dal dissidio che malamente lo vincolava. Partecipa della natura divina, pur senza assumerla in pieno.

tolse affatto la volontà d'esser felici. Forsechè dovremmo dire che Dio, per il fatto che non può peccare, non possiede la libertà?

La libera volontà della Città dei Santi sarà dunque unica in tutti ed inseparabile in ciascuno (*una in omnibus et inseparabilis in singulis*); libera da ogni male; piena d'ogni bene; intenta al godimento indefettibile della felicità eterna; dimentica delle colpe; dimentica delle pene; non dimentica, però, d'esser tale mercè la liberazione che le fu donata, per non esser ingrata al suo liberatore.

S. TOMMASO

Dopo circa tre secoli di grande povertà culturale, la rinascita carolingia aveva riportato nell'occidente i problemi della filosofia. Con Alcuino e Giovanni Scoto Eriugena (secolo IX) la filosofia riprende il lavoro della Patristica. Nella seconda metà dell'XI secolo e nel secolo XII la cultura cessa di essere nascosta nelle Abbazie; scuole episcopali nascono anche nelle città e già nella prima metà del XII secolo l'insegnamento si distacca dal vescovato e tende verso la forma che prenderà nel XIII secolo nelle Università. A questa diffusione e laicizzazione della cultura filosofica contribuì anche il pensiero arabo che aveva conosciuto momenti di grande splendore e che diffonde nell'occidente i testi aristotelici. Tuttavia questi testi, nelle interpretazioni dei filosofi arabi e soprattutto di Averroè (sec. XII), apparivano contrastanti con le dottrine fondamentali del Cristianesimo, specialmente con la creazione e con l'immortalità dell'anima. L'aristotelismo viene per la prima volta innestato armonicamente sul Cristianesimo dal tedesco Alberto Magno e da S. Tommaso d'Aquino.

Cenno biografico. — Nacque a Roccasecca presso Napoli nel 1226. Nel 1243 entrò nell'ordine dei Domenicani. Per tre anni, a Parigi fu scolaro di Alberto Magno, che seguì a Colonia; donde ritornò a Parigi nel 1252 per starvi fino al 1259. Ritornato in Italia, vi scrive le sue principali opere. Dal 1269 al 1272 fu di nuovo a Parigi ad insegnare teologia; nel 1273moriva lasciando incompiuta l'opera maggiore, la *Summa theologica.*

Opere. — S. Tommaso aveva cominciato a comporre a Parigi opere soprattutto teologiche: il *Commentario alle Sentenze di Pietro Lombardo,* il *De Ente et Essentia,* il *De Veritate.* In Italia compose un commentario generale delle opere di Aristotele e le opere teologiche maggiori: la *Summa contra gentiles* (1258-1262) e la *Summa theologica,* che cominciata nel 1266 fu continuata a Parigi e lasciata incompiuta.

Capisaldi della dottrina. — S. Tommaso parte dal principio che la filosofia non può contraddire alla fede, giacchè la verità non può contraddire alla verità. La ragione nel suo uso naturale, se non è deviata da errori o pregiudizi, non può pervenire a conclusioni che siano in contrasto con i dogmi della fede; i quali hanno una assoluta certezza perchè si tratta di certezza che proviene non solo dall'intelletto, ma anche dalla volontà

che inclina l'intelletto a dare il suo assenso a ciò che essa crede. Quando un contrasto si verifica tra la fede e la ragione, com'è nel caso dell'averroismo, ciò vuol dire che la ragione si sbaglia, giacchè la certezza di una proposizione ottenuta con la semplice ragione è sempre inferiore a quella fondata sulla fede e sull'autorità.

Conformemente a questo principio, S. Tommaso attribuisce alla ragione un còmpito assai vasto: la ragione può intendere gli esseri e la loro gerarchia e anche dimostrare l'esistenza di Dio servendosi del procedimento che va dall'effetto alla causa. Questa dimostrazione, che si può fare per cinque vie, dimostra pure l'unità di Dio cioè il monoteismo e la creazione; non dimostra però che la creazione sia avvenuta nel tempo. Questa è materia di fede, come è materia di fede la Trinità e l'Incarnazione. Dall'altro lato, la ragione può però dimostrare l'immortalità dell'anima, rivendicando contro gli averroisti l'unità dell'intelletto attivo, che è indistruttibile, con l'intelletto passivo e riconoscendo come proprio dell'uomo e della sua anima un principio immortale.

Assieme a tali questioni S. Tommaso ha pure chiarito un gran numero di questioni d'interpretazione aristotelica in senso cristiano e ha sistemato in modo tipico i principii della gnoseologia aristotelica giungendo a definire la verità come *adaequatio intellectus et rei*.

Cenno bibliografico. — La principale edizione delle opere di S. Tommaso è quella iniziata dal Papa Leone XIII, nel 1880. Molto utile la ricca raccolta fatta da B. Nardi, *Opuscoli e testi filosofici*, 2 voll., Bari, Laterza, 1915-1927 (1).

Per gli scritti su S. Tommaso, cfr. *Bibliographie Thomiste*, di Mandonnet e Destrey, Le Saulchoir, Kain, 1921. Il *Bulletin Thomiste*, edito a Parigi, fa una completa rassegna critica delle pubblicazioni su S. Tommaso dal 1924 in poi.

Principali opere d'insieme: A. D. Sertillanges, *S. Th. d'A.*, Parigi, 1910; M. Grabmann, *S. T. d'A.*, trad. ital., Milano, 1920; F. Olgiati, *L'anima di S. T.*, Milano, 1923; E. Gilson, *S. Thomas d'Aquin*, Paris, 1925.

---

(1) Su questi testi sono condotte le traduzioni, da me fatte, dei passi che seguono.

I.

LA VERITÀ.

[*De verit.* q. I, a. I]. Ogni conoscenza si effettua attraverso l'assimilazione del soggetto conoscente alla cosa conosciuta, sicchè l'assimilazione è detta causa della conoscenza; e, per esempio, si conosce il colore in quanto si dispone della *specie* di esso (1). Il primo rapporto dell'ente con l'intelletto è quello per il quale l'ente corrisponde all'intelletto; la quale corrispondenza si chiama *adeguazione della cosa e dell'intelletto* e in essa si effettua formalmente la natura del vero (2). Il vero aggiunge all'ente proprio questo, la conformità o l'adeguazione della cosa e dell'intelletto; e da questa conformità, come si è detto, segue la conoscenza della cosa. Così dunque l'entità della cosa precede la natura della verità, ma la conoscenza è un effetto della verità.

È da notare che la cosa si comporta in maniera diversa rispetto all'intelletto *pratico* e rispetto all'intelletto *speculativo*. L'intelletto pratico produce le cose, onde è la misura delle cose che sono prodotte da esso: ma l'intelletto speculativo, in quanto è ricettivo rispetto alle cose, è in certo modo un movimento prodotto da esse e perciò sono le cose la *misura* di esso. Dal che risulta che le cose naturali, dalle quali il nostro intelletto riceve la scienza, misurano il nostro intelletto come è detto nel X della *Metafisica:* ma sono misurate dall'intelletto divino, nel quale sussistono tutte le cose create (al modo in cui tutte le cose artificiali sussistono nell'intelletto dell'artefice). Così dunque l'intelletto divino è misurante e non misurato; la cosa naturale è misurante e misurata; ma il nostro intelletto è misurato, e non misura le cose naturali, ma solo quelle artificiali (3)

Propriamente parlando, la verità si trova nell'intelletto umano o divino, come la salute si trova nell'animale. Nelle altre cose si trova in quanto esse sono relative all'intelletto, come anche la salute si

---

(1) La *specie* è difatti l'intermediaria della conoscenza perchè è simile da un lato alla cosa (di cui è l'immagine), dall'altro all'intelletto (perchè al pari di questo è incorporea).

(2) L'adeguazione è la natura formale, cioè l'essenza in atto dal vero.

(3) La verità è nell'intelletto solo *se* l'intelletto si adegua alla cosa: la *misura* è la cosa. L'intelletto divino, invece, che precede le cose (in quanto creatore) è la misura delle cose: perchè è pratico di fronte alle stesse cose naturali.

attribuisce ad altre cose che la producono o la conservano nell'animale. Propriamente e originariamente, la verità è nell'intelletto divino; propriamente e secondariamente è nell'intelletto umano impropriamente e secondariamente è nelle cose, e solo in quanto si rapportano ad una delle due verità.

La verità dell'intelletto divino è una sola e da essa derivano nell'intelletto umano verità molteplici, come da una sola faccia umana risultano le molteplici immagini di uno specchio. Le verità che sono nelle cose sono molteplici, come anche le entità delle cose. La verità che si attribuisce alle cose nel loro rapporto con l'intelletto umano è accidentale rispetto alle cose perchè, anche posto che l'intelletto umano non ci fosse e non ci potesse essere, le cose permarrebbero nella loro essenza. Ma la verità che si attribuisce alle cose nel loro rapporto con l'intelletto divino è comunicata ad esse inseparabilmente: esse non possono infatti sussistere se non per l'intelletto divino, che le produce nel loro essere.

Originariamente, dunque, la verità è nella cosa per il suo rapporto con l'intelletto divino, perchè all'intelletto divino la cosa si rapporta come a sua causa. All'intelletto umano invece la cosa si rapporta come al suo effetto, in quanto l'intelletto proprio dalle cose riceve la scienza.

II.
FEDE E RAGIONE.

[*In Boet. de Trinit.*, a. 3]. I doni della grazia si aggiungono alla natura in modo da non toglierla di mezzo, ma da perfezionarla: perciò anche il lume della fede che ci fu infuso per grazia non distrugge il lume della conoscenza naturale che in noi è naturalmente presente. Sebbene il lume naturale della mente umana sia insufficiente alla manifestazione di quelle cose che attraverso la fede si manifestano, è tuttavia impossibile che le cose che ci sono attraverso la fede tramandate divinamente siano contrarie a quelle che ci sono date per natura. In questo caso occorrerebbe che o le une o le altre fossero false; e poichè sia le une sia le altre ci vengono da Dio, Dio sarebbe per noi l'autore della falsità: il che è impossibile.

Ma piuttosto, poichè nelle cose imperfette si riscontra una certa imitazione, sebbene imperfetta, delle cose perfette, così in ciò che si

conosce attraverso la ragione naturale vi è una similitudine di ciò che ci è dato per fede. Come la sacra dottrina si fonda sul lume della fede, così la filosofia si fonda sul lume della ragione naturale: perciò è impossibile che le cose che appartengono alla filosofia siano contrarie a quelle che appartengono alla fede: piuttosto sono imperfette di fronte ad esse. Contengono tuttavia una loro similitudine e un loro preannuncio, come la natura è il preannuncio della grazia. Se nei detti dei filosofi si trova qualcosa di contrario alla fede, questo qualcosa non appartiene alla filosofia, ma è un abuso della filosofia per difetto di ragione (1). Perciò è possibile, servendosi dei principii della filosofia, confutare un errore di questo genere o mostrando che è assolutamente impossibile o mostrando che non è necessario. Come le cose che appartengono alla fede non possono essere provate dimostrativamente, così le cose contrarie a queste non possono essere provate dimostrativamente false, ma si può dimostrare che non sono necessarie.

Per conseguenza possiamo nella sacra dottrina adoperare la filosofia in tre modi. In primo luogo, a dimostrare *i preamboli della fede*, che sono necessari alla scienza della fede; tali sono le cose che si dimostrano intorno a Dio con la ragione naturale: che Dio esiste, che Dio è uno e altre tali verità di Dio e delle creature che in filosofia sono dimostrate e che la fede presuppone (2). In secondo luogo, la filosofia può essere adoperata a chiarire, mediante similitudini, cose che sono di pertinenza della fede; come Agostino nel *de Trinit.* si serve di molte similitudini desunte da dottrine filosofiche per chiarire la Trinità. In terzo luogo, si può anche resistere alle obbiezioni che si fanno alla fede sia mostrando che sono false, sia mostrando che non sono necessarie. Tuttavia quelli che si servono della filosofia nella sacra scrittura possono sbagliare in due modi: in primo luogo usando di nozioni che sono contro la fede, perchè non appartengono

---

(1) È questa una conseguenza necessaria dell'accordo che S. Tommaso presuppone tra ragione e fede. La filosofia non può affermare cose contrarie alla fede se non per difetto di ragione: cioè in quanto non è più filosofia, ma errore. E in questo caso la filosofia stessa può muovere alla confutazione, confermando così la fede.

(2) I preamboli della fede sono quelle verità senza le quali la fede stessa sarebbe priva di senso. Giacchè non si può credere a ciò che Dio ci ha rivelato, se non si *sa* che c'è Dio: questa conoscenza deve dunque essere acquisita prima e indipendentemente dalla fede.

alla filosofia, ma sono piuttosto errori o abusi di essa, come fece Origene. In secondo luogo, possono sbagliare includendo cose pertinenti alla fede nel dominio della filosofia come se qualcuno non volesse credere altro che quello che la filosofia può dimostrare; mentre al contrario la filosofia deve essere ricondotta alle mète della fede, secondo il detto dell'Apostolo (*I Cor.* X): » Quelli che portano in cattività tutta l'intelligenza per ossequio a Cristo ».

III.

L'ESISTENZA DI DIO.

[*S. th.*, I, q. 2, a. 3]. Che Dio sia si può dimostrare per cinque vie.

La *prima* e più evidente via è quella che si desume dal movimento (1). È certo, e consta ai sensi, che in questo mondo alcune cose si muovono. Ma tutto ciò che si muove ò mosso da un'altra cosa; niente infatti si muove se non in quanto è in potenza ciò verso cui si muove; e nulla muove se non in quanto è in atto. Muovere significa trarre fuori qualcosa dalla potenza all'atto: ma dalla potenza nulla può essere ridotto all'atto se non per l'azione di un qualche ente, che è già in atto: e così il calore in atto, per es. il fuoco, fa che il legno, il quale è caldo in potenza, sia caldo in atto e però muove ed altera lo stesso legno. Nè è possibile che la stessa cosa sia simultaneamente in potenza e in atto nello stesso rispetto, ma solo in diversi rispetti: ciò che è caldo in atto non può essere simultaneamente caldo in potenza, ma è simultaneamente freddo in potenza. È dunque impossibile che secondo lo stesso rispetto e nello stesso modo, qualche cosa muova e sia mossa o che muova se stessa. Bisogna dunque che ciò che si muove, sia mosso da un'altra cosa. Ma se ciò da cui è mosso, a sua volta si muove, bisogna che anch'esso sia mosso da un'altra cosa; e questa da un'altra. Ma non è possibile procedere all'infinito: perchè in tal caso non ci sarebbe alcun primo motore e per conseguenza non ci sarebbe qualcosa che ne muova un'altra, perchè i motori secondi muovono solo in quanto sono mossi dal primo motore; come il bastone non muove,

(1) È la prova cosmologica, esposta da Aristotele nell'VIII libro della *Fisica* e nel XII della *Metafisica:* della quale è una variante quella seguente causale.

se non perchè è mosso dalla mano. Dunque è necessario giungere a un primo motore che da null'altro sia mosso: e per questo primo motore tutti intendono Dio.

La *seconda* via è quella che si desume dalla natura della causa efficiente. Nelle cose sensibili noi ritroviamo un ordine delle cause efficienti; ma non si trova, nè è possibile trovare, che qualcosa sia causa efficiente di se stesso: in tal caso precederebbe se stesso, il che è impossibile. Neppure è possibile che nelle cause efficienti si proceda all'infinito. Infatti, in tutte le cause efficienti ordinate, il primo termine è la causa del termine intermedio e il termine intermedio è la causa del termine ultimo, siano più o uno soltanto i termini intermedi. Ma, rimossa la causa, si rimuove l'effetto: dunque se nelle cause efficienti non vi sarà stato un primo termine non vi sarà neppure nè l'ultimo nè il medio. Ma se si procedesse all'infinito nelle cause efficienti, non vi sarebbe una prima causa efficiente e così non vi sarebbe neppure l'effetto ultimo nè le cause efficienti intermedie: il che è manifestamente falso. Dunque è necessario porre una causa efficiente prima: che tutti chiamano Dio.

La *terza* via è desunta dal rapporto tra ciò che è possibile e ciò che è necessario. Alcune tra le cose è possibile che siano e non siano: vi sono infatti quelle che si generano e si corrompono e per conseguenza possono sia essere sia non essere. Ma è impossibile che tutte le cose che sono tali esistano sempre: giacchè ciò che può non essere, qualche volta non è. Se dunque *tutte* le cose possono non essere, qualche volta non vi fu nessuna cosa. Ma se questo fosse vero, neanche ora vi sarebbe nulla, perchè ciò che non è non comincia ad essere se non in virtù di qualche cosa che è; ma se niente vi fu mai, fu impossibile che qualche cosa cominciasse ad essere e che quindi sia anche ora: il che evidentemente è falso. Dunque, non tutti gli enti sono possibili: bisogna che vi sia un elemento necessario nelle cose. Ora tutto ciò che è necessario ha la causa della sua necessità in altro oppure non l'ha. Non è possibile che si proceda all'infinito nelle cose necessarie che hanno la causa della loro necessità così come non è possibile procedere all'infinito nelle cause efficienti, come si è già dimostrato. Dunque è necessario porre qualcosa che sia necessario per sè, che non abbia in altro la causa della sua necessità, ma che sia la causa della necessità nelle altre cose: e questo tutti dicono che è Dio.

La *quarta* via si desume dai gradi che si ritrovano nelle cose. Si trova nelle cose il meno e il più del bene, del vero, del nobile e di tante altre perfezioni. Ma il meno e il più si attribuiscono a cose diverse secondo che diversamente si avvicinano a ciò che è *massimamente:* per esempio, si dice che è più caldo ciò che più si avvicina a ciò che massimamente è caldo. Vi è dunque qualcosa che è verissimo e ottimo e nobilissimo e per conseguenza massimamente reale: poichè le cose che sono massimamente vere sono anche quelle massimpamente reali come è detto nel II della *Metafisica.* Ma ciò che si dice massimamente tale in qualche genere è causa di tutte le cose che appartengono allo stesso genere: per es. il fuoco, che è massimamente caldo, è causa di tutte le cose calde (come è detto nello stesso libro). Dunque vi è qualcosa che per tutti gli enti è causa dell'esistenza e della bontà e di qualsiasi perfezione: e questo qualcosa è Dio.

La *quinta* via si desume dal governo delle cose. Vediamo infatti che alcune cose che sono prive di facoltà conoscitiva come i corpi naturali agiscono secondo un fine: il che si rivela da ciò che agiscono sempre o il più frequentemente nello stesso modo per conseguire ciò che è ottimo; onde è evidente che non per caso, ma intenzionalmente conseguono il fine. Ma le cose che non hanno facoltà conoscitiva non possono tendere a un fine, se non sono dirette da un essere che abbia facoltà conoscitiva e intellettiva, come la saetta non può essere diretta al bersaglio che dal saettante. Dunque vi è un essere intelligente, dal quale tutte le cose naturali sono ordinate ad un fine; e questo essere è Dio.

IV.

L'UOMO COME INTELLETTO.

A) *L'intelletto è la forma del corpo.*

(*S. th.*, I, q. 78, a. 1]. È necessario affermare che l'intelletto, il quale è il principio dell'attività intellettuale, è la *forma* del corpo umano (1). Infatti ciò per la cui azione in primo luogo qualche cosa

(1) Come spiega subito dopo, l'anima è forma in quanto principio di azione che, per esser tale, è *atto.*

agisce è la *forma* della cosa alla quale l'azione si attribuisce: per esempio ciò per cui in primo luogo il corpo si risana è la salute e ciò per cui in primo luogo l'anima sa è la scienza; onde la salute è la forma del corpo e la scienza è la forma dell'anima. La ragione di ciò è che niente agisce, se non in quanto è in atto: e in quanto qualche cosa è in atto, in tanto agisce. È chiaro dunque che il principio per cui il corpo vive è l'anima. E poichè la vita si manifesta con diverse operazioni nei diversi gradi dei viventi, ciò per cui in primo luogo operiamo una qualsiasi delle funzioni della vita è l'anima: l'anima infatti è il principio per il quale ci nutriamo e sentiamo e ci muoviamo nello spazio ed anche il principio per il quale intendiamo. Dunque questo principio, per il quale in primo luogo intendiamo, sia che si chiami intelletto sia che si chiami anima intellettiva, è la forma del corpo.

B) *Intelletto possibile ed intelletto agente.*

(*Q. disp. de anima*, a. 5]. Come l'operazione dell'intelletto possibile è quella di ricevere gli intellegibili (1), così l'operazione propria dell'intelletto agente è quella di astrarre gl'intellegibili e di farli passare in tal modo all'atto. L'una e l'altra di queste operazioni noi sperimentiamo in noi stessi: infatti, noi riceviamo gl'intellegibili e li astraiamo. Ma occorre che in ognuno che operi ci sia un principio formale, per il quale esso formalmente operi: e non è possibile operare formalmente qualche cosa per un principio che sia separato da chi opera; ma, anche quando ciò che è separato è il principio motore dell'operazione, occorre nondimento che vi sia qualcosa di intrinseco per il quale formalmente si operi, sia poi questo qualcosa una forma o una qualsiasi disposizione. Vi dev'essere dunque in noi un principio formale, per il quale riceviamo gl'intellegibili ed un altro principio per il quale li astraiamo. Questi due principii si chiamano rispettivamente *intelletto possibile* e *intelletto agente*. Entrambi sono in noi. Non basta che l'azione dell'intelletto agente, che consiste nell'astrarre gl'intellegibili, ci sia attribuita dalle stesse immagini che sono in noi illuminate dall'intelletto agente: perchè tutto ciò che è fatto artificialmente dipende dall'azione dell'artefice; quando tuttavia l'intelletto agente si comporti nei confronti alle immagini illuminate come l'artefice nei confronti delle cose fabbricate.

(1) Cioè i concetti, le essenze o forme delle cose.

Ma non è difficile considerare in qual maniera, nella stessa sostanza dell'anima, possano essere ritrovati l'uno e l'altro intelletto; quello possibile che è potenzialmente tutti gl'intellegibili e quello agente che li fa passare all'atto. Non è impossibile, infatti, che una stessa cosa sia potenza rispetto a una cosa e atto rispetto alla stessa cosa, ma secondo una considerazione diversa. Difatti se consideriamo le stesse immagini rispetto all'anima umana si trova che esse in un certo modo sono in potenza (cioè in quanto non sono astratte dalle condizioni individuanti, ma solo astraibili); e in altro modo sono in atto nei confronti dell'anima (in quanto cioè sono similitudini di determinate cose) (1). È dunque capacità della nostra anima trovare la potenzialità delle immagini in quanto esse rappresentano determinate cose; e questa è la funzione dell'intelletto possibile il quale è per suo conto la potenza di tutti gli intellegibili, ma è poi determinato a questo o a quello dalle specie astratte dalle immagini. E appartiene all'anima nostra anche il trovare una virtù attiva immateriale, la quale astragga le stesse immagini dalle condizioni materiali: e ciò appartiene all'intelletto agente, in quanto è una virtù partecipata da una sostanza superiore, cioè da Dio.

Sebbene nell'anima nostra vi siano l'intelletto agente e quello possibile, qualche cosa di estrinseco si richiede tuttavia affinchè noi possiamo intendere. E in primo luogo si richiedono le *immagini* ricavate dalle cose sensibili, per le quali siano rappresentate all'intelletto le similitudini di cose determinate: poichè l'intelletto agente non è un atto tale che possano in esso essere ricevute le specie determinate di *tutte* le cose perchè siano conosciute; e così neppure la luce può determinare la vista a specie determinate di colori, se non vi sono i colori a determinare la vista. Inoltre poichè l'intelletto agente è nelle nostre anime una virtù partecipata, una specie di lume, è necessario porre un'altra causa esteriore dalla quale quel lume ci sia partecipato: e questa causa diciamo che è Dio, che dall'interno ci ammaestra, in quanto infonde all'anima un lume di questo genere

---

(1) Le immagini sono potenziali, in quanto non sono ancora nell'intelletto, ma sussistono come capacità di esso ad astrarle dalle cose, nelle quali sono unite alla materia che le individua. Sono attuali, in quanto l'intelletto le astrae da tale materia e le fa essere in se stesso come similitudini delle cose, da cui sono astratte.

e sopra questo lume naturale aggiunge, per suo beneplacito, un più copioso lume per conoscere le cose alle quali la ragione naturale non può giungere: il lume della fede e il lume della profezia.

C) *Contro l'unità dell'intelletto.*

[*De unitate intellectus*, c. VIII]. Il parere di Aristotele è che l'intelletto possibile, prima di apprendere o di trovare, è in potenza; come una tavola sulla quale non vi sia scritto nulla. Ma dopo che ha appreso e trovato ha in sè l'abito della scienza per il quale può operare di per se stesso, sebbene anche allora è in potenza rispetto alla considerazione in atto. Qui sono da notare tre cose. In primo luogo l'abito della scienza è il primo atto dello stesso intelletto possibile, il quale per esso passa all'atto e può operare di per se stesso. La scienza non dipende solo da immagini illuminate, come alcuni dicono, nè è una facoltà la quale sia da noi acquisita con la meditazione frequente e l'esercizio, quasi che ci fosse in noi una continuità dell'intelletto possibile attraverso le nostre immagini (1). In secondo luogo, è da notare che, prima del nostro apprendere e trovare, lo stesso intelletto possibile è in potenza, come una tavola sulla quale nulla sia scritto. In terzo luogo, con l'apprendere e col trovare lo stesso intelletto possibile passa all'atto. Ora tutte queste cose non stanno in piedi, se vi è un solo intelletto possibile per tutti gli uomini che sono, che furono e che saranno. È chiaro che le specie sono conservate nell'intelletto (questo è infatti il luogo delle specie, secondo il filosofo) ed inoltre la scienza è un abito permanente. Se dunque per opera di qualcuno degli uomini precedenti l'intelletto passò in atto rispetto ad alcune specie intellegibili e si perfezionò nell'abito della scienza, quest'abito e quelle specie devono rimanere in esso. Ma quando uno che riceva qualcosa sia privato di ciò che riceve, è impossibile che per il mio apprendere o trovare, quelle specie siano acquisite nell'intelletto possibile (2).

(1) È la tesi averroistica: l'intelletto possibile è la stessa continuità delle immagini; ed è quindi separato dall'intelletto umano che talora ha, talora non ha quelle immagini.

(2) Se ci fosse un solo intelletto possibile, per tutti gli uomini, la conoscenza che venisse una volta acquisita da un uomo, dovrebbe rimanere eternamente nell'intelletto di tutti e non potrebbe andare perduta. E se andasse perduta, sarebbe impossibile che l'atto del *mio* apprendere la facesse riacquistare: perchè l'atto del mio apprendere è lo stesso atto dell'intelletto possibile che l'ha perduta. Non c'è dunque *un unico* intelletto possibile.

GIORDANO BRUNO

L'armonia di ragione e fede ammessa nel periodo aureo della Scolastica lascia gradualmente il posto al riconoscimento della impossibilità, per la ragione, non solo di dimostrare ma anche d'intendere e di chiarire le verità riguardanti il mondo soprannaturale. Nella prima metà del 300 Guglielmo di Ockham cerca già di distogliere la speculazione filosofica dal mondo soprannaturale ritenuto oggetto di fede non di ragione e di rivolgerla verso il mondo della natura, quale ci viene rivelato dall'esperienza. Questa tendenza si accentua e prevale nel Rinascimento. A partire dalla seconda metà del XIV secolo predomina l'interesse per il mondo naturale ed umano; e la rivendicazione del valore di questo mondo diventa il *tema* fondamentale del pensiero del Rinascimento.

Questa rivendicazione assume il carattere di un trasferimento alla natura e all'uomo (cioè al mondo dell'esperienza in generale) di caratteri che la speculazione tradizionale soleva attribuire al mondo soprannaturale ed a Dio; e questa trasposizione di caratteri si giustifica con l'unità profonda che c'è tra la natura e il mondo soprannaturale, tra l'umano e il divino. Questa unità è dunque l'altro tema fondamentale della filosofia del Rinascimento. Ad essa si riconnettono l'umanesimo e il platonismo. Il primo esalta il mondo della cultura classica pre-cristiana, il quale, pur essendo opera meramente umana (in quanto sorto e sviluppatosi anteriormente al Cristianesimo) rivela in pieno la sua verità e il suo valore nell'aver precorso il Cristianesimo e nell'aver annunziato tanti aspetti di esso. Il platonismo a sua volta, specialmente nella forma di neo-platonismo, consente di giustificare metafisicamente l'unità di Dio e del mondo, perchè considera il mondo come manifestazione di Dio, e così giustifica la trasposizione al mondo delle perfezioni divine.

Cenno biografico. — Giordano Bruno nacque a Nola presso Napoli nel 1548. Entrato nell'ordine domenicano fu costretto ad uscirne nel 1576 perchè imputato di eresia. Dopo aver peregrinato in Italia, andò a Ginevra dove fu accolto nella Chiesa Calvinista e frequentò l'Università. Ma anche qui manifestò il suo spirito ribelle e fu costretto a fuggirsene. A Parigi nel 1582 compose i suoi primi scritti; e di lì passò a Londra al seguito dell'Ambasciatore di Francia. Qui compose la maggior parte dei dialoghi italiani. Dall'Inghilterra passò in Germania dove compose i suoi poemi latini e donde ritornò in Italia, e precisamente a Venezia, dietro invito di un gentiluomo veneziano, Giovanni Mocenigo. Denunziato al S. Ufficio

per eresia dallo stesso Mocenigo, Giordano Bruno domandò perdono e si sottomise; ma chiamato a Roma dal Tribunale supremo del S. Uffizio, nel corso di un lungo processo egli non volle abiurare le sue idee. Fu allora riconosciuto eretico e consegnato al braccio secolare (1600).

LE OPERE. — Al soggiorno parigino del Bruno appartengono il *De umbris idearum* ed il *Candelaio*. Il primo scritto, di intonazione neo-platonica, è dedicato prevalentemente all'arte della memoria. Il secondo è una commedia che rappresenta realisticamente la vita di Napoli nel 500. Al soggiorno in Inghilterra appartengono invece i dialoghi italiani: la *Cena delle Ceneri*, contro la fisica aristotelica e in sostegno del sistema di Copernico; *Della causa principio e uno*, che è il più famoso dei suoi dialoghi e la più completa esposizione della sua metafisica; *Dell'infinito universo e mondi*, che è l'esposizione della fisica bruniana; *Lo spaccio della bestia trionfante*, la *Cabala del cavallo Pegaseo*, *Degli eroici furori;* nel quale ultimo esalta l'amore eroico della verità che solleva gli uomini al di sopra del volgo. Seguono i poemi latini: *De minimo*, *De monade*, *De immenso et innumerabilibus*, nuova esposizione delle sue dottrine.

CAPISALDI DEL SISTEMA. — Il Bruno è la figura più caratteristica del Rinascimento italiano. Si trovano in lui, esposti con grande entusiasmo, quei temi fondamentali della filosofia del Rinascimento, ai quali abbiamo accennato di sopra. Il mondo naturale, in quanto è prodotto da Dio, causa e principio infinito, è infinito. L'infinità con tutti i suoi attributi di perfezione si trasferisce da Dio al mondo; e la dottrina di Copernico serve a Bruno per giustificare da un punto di vista fisico questa sua conclusione metafisica. Di tal mondo infinito Dio è causa o principio immanente: esso agisce dall'interno stesso del mondo e si identifica con la forza motrice di esso, con la sua *anima*. Le innumerevoli forze che agiscono nel mondo naturale sono manifestazioni di un'unica forza, che è l'anima stessa del mondo, Dio come *forma* del mondo. C'è una sola forma, come c è una sola materia nonostante la varietà dei corpi materiali; e la materia e la forma, a loro volta, costituiscono un'unità che è la Natura. Questa natura è l'*Uno* nel senso neo-platonico, è Dio stesso. La dottrina del Bruno è dunque un panteismo naturalistico, che ha trasferiti nell'interno del mondo non solo i caratteri fondamentali del principio divino, ma anche questo stesso principio.

CENNO BIBLIOGRAFICO. — La migliore edizione delle *Opere italiane* è quella curata da G. GENTILE, in 2 voll.: I. *Dialoghi metafisici*; II. *Dialoghi morali*, Bari, Laterza; delle *Opere latine* è quella a cura di FIORENTINO, Tocco e altri, Napoli-Firenze, 1889-1891, tomi 3 in 8 volumi.

Vedi SPAMPANATO, *Vita di G. B.*, Messina, Principato; SPAVENTA, *Da Socrate a Hegel*, Bari, 1905; FIORENTINO, *Studi e ritratti della Rinascenza*, Bari, 1911; TOCCO, *Le opere inedite del B.*, Napoli, 1891; GENTILE, *G. B. e la filosofia del Rinascimento, Firenze, Vallecchi*; SALVESTRINI, *Bibl. delle opere di G. B., Pisa*, 1926; OLSCHKI, *G. B.*, Bari, 1927; GUZZO, *I dialoghi del B.*, Torino, 1932.

I.

PRINCIPIO E CAUSA.

[*De la Causa*, I]. *Teofilo*. Quando diciamo Dio primo principio e prima causa, intendiamo una medesima cosa con diverse raggioni; quando diciamo nella natura principii e cause, diciamo diverse cose con sue diverse raggioni. Diciamo Dio primo principio, in quanto tutte cose sono dopo lui, secondo certo ordine di priore e posteriore, o secondo la natura, o secondo la durazione, o secondo la dignità. Diciamo Dio prima causa, in quanto che le cose tutte son da lui distinte come lo effetto da l'efficiente, la cosa prodotta dal producente. E queste due raggioni son differenti, perché non ogni cosa, che è priore e piú degna, è causa di quello ch'è posteriore e men degno; e non ogni cosa che è causa, è priore e piú degna di quello che è causato, come è ben chiaro a chi ben discorre.

Dicsono. Or dite in proposito naturale: che differenza è tra causa e principio?

Teof. Benché alle volte l'uno si usurpa per l'altro, nulladimeno, parlando propriamente, non ogni cosa che è principio, è causa, perché il punto è principio della linea, ma non è causa di quella; l'istante è principio dell'operazione; il termine 'onde' è principio del moto e non causa del moto; le premisse son principio de l'argumentazione, non son causa di quella. Però principio è piú general termino che causa...

Dics. Dunque, strengendo questi doi termini a certe proprie significazioni, secondo la consuetudine di quei che parlano più riformatamente, credo vogliate che principio sia quello che intrinsecamente concorre alla constituzione della cosa e rimane nell'effetto, come dicono la materia e forma che rimangono nel composto, o pur gli elementi da' quali la cosa viene a comporsi e ne' quali va a risolversi. Causa chiami quella che concorre alla produzione delle cose esteriormente, ed ha l'essere fuor de la composizione, come è l'efficiente ed il fine, al qual è ordinata la cosa prodotta (1).

---

(1) Il principio è dunque l'elemento costitutivo della cosa; causa è ciò che produce la cosa ma può rimanersene distinto e separato dalla cosa stessa. Questa distinzione è già in Aristotele.

Teof. Assai bene.

Dics. Or, poi che siamo risoluti de la differenza di queste cose, prima desidero che riportiate la vostra intenzione circa le cause, e poi circa gli principii. E quanto alle cause, prima vorei saper della efficiente prima, della formale che dite esser congionta all'efficiente, oltre alla finale, la quale se intende motrice di questa (1).

II.

L'INTELLETTO UNIVERSALE COME PRINCIPIO E CAUSA DEL MONDO.

[*De la Causa*, I]. *Teof.* Or, quanto alla causa effettrice, dico l'efficiente fisico universale essere l'intelletto universale, che è la prima e principal facultà de l'anima del mondo, la quale è forma universale di quello... L'intelletto universale è l'intima, più reale e propria facultà e parte potenziale de l'anima del mondo.

Questo è uno medesmo che empie il tutto, illumina l'universo ed indrizza la natura a produre le sue specie come si conviene; e cossí ha rispetto alla produzione di cose naturali, come il nostro intelletto, alla congrua produzione di specie razionali. Questo è chiamato da' Pitagorici 'motore ed esagitator de l'universo', come esplicò il Poeta che disse:

totamque infusa per artus
Mens agitat molem et toto se corpore miscet (2).

Questo è nomato da' Platonici 'fabro del mondo' (3). Questo fabro, dicono, procede dal mondo superiore, il quale è a fatto uno, a questo mondo sensibile, che è diviso in molti; ove non solamente la amicizia, ma anco la discordia, per la distanza de le parti, vi regna. Questo intelletto, infondendo e porgendo qualche cosa del suo nella materia,

(1) Sono, come si vede, le cause aristoteliche.

(2) VIRG., *En.*, VI, 726-27.

(3) È il demiurgo platonico. Bruno identifica demiurgo e anima del mondo: mentre nella dottrina platonica, esposta nel *Timeo*, i due principii non hanno nulla in comune; ed è il demiurgo che infonde nel mondo l'anima che lo fa muovere e vivere.

mantenendosi lui quieto ed inmobile, produce il tutto. È detto da' Maghi ' fecondissimo de semi ' o pur ' seminatore '; perché lui è quello che impregna la materia di tutte forme e, secondo la raggione e condizion di quelle, la viene a figurare, formare, intessere con tanti ordini mirabili, li quali non possono attribuirsi al caso, né ad altro principio che non sa distinguere ed ordinare. Orfeo lo chiama ' occhio del mondo '; per ciò che il vede entro e fuor tutte le cose naturali, a fine che tutto non solo intrinseca-, ma anco estrinsecamente venga a prodursi e mantenersi nella propria simmetria. Da Empedocle è chiamato ' distintore ', come quello che mai si stanca ne l'esplicare le forme confuse nel seno della materia e di suscitar la generazione de l'una dalla corrozion de l'altra cosa. Plotino lo dice ' padre e progenitore ', perché questo distribuisce gli semi nel campo della natura ed è il prossimo dispensator de le forme. Da noi si chiama artefice interno, perchè forma la materia e la figura da dentro: come da dentro del seme o radice manda ed esplica il stipe; da dentro il stipe caccia i rami; da dentro i rami le formate brance; da dentro queste ispiega le gemme; da dentro forma, figura, intesse, come di nervi, le frondi, gli fiori, gli frutti; e da dentro, a certi tempi, richiama gli suoi umori da le frondi e frutti alle brance, da le brance a gli rami, da gli rami al stipe, dal stipe alla radice. Similmente ne gli animali spiegando il suo lavore dal seme prima, e dal centro del cuore a li membri esterni, e da quelli al fine complicando verso il cuore l'esplicate facultadi, fa come già venesse a ringlomerare le già distese fila. Or se credemo non essere senza discorso ed intelletto prodotta quell'opra come morta, che noi sappiamo fengere con certo ordine ed imitazione ne la superficie della materia, quando, scorticando e scalpellando un legno, facciamo apparire l'effigie d'un cavallo; quanto credere debbiamo esser maggior quel intelletto artefice che da l'intrinseco della seminal materia risalda l'ossa, stende le cartilagini, incava le arterie, inspira i pori, intesse le fibre, ramifica gli nervi e con sí mirabile magistero dispone il tutto?

Quanto, dico, piú grande artefice è questo, il quale non è attaccato ad una sola parte de la materia, ma opra continuamente tutto in tutto? Son tre sorte de intelletto: il divino che è tutto, questo mundano che fa tutto, gli altri particolari che si fanno tutto; perché bisogna che tra gli estremi se ritrove questo mezzo, il quale

è vera causa efficiente, non tanto estrinseca come anco intrinseca, de tutte cose naturali... (1).

Dics. Ma come il medesmo soggetto può essere principio e causa di cose naturali? come può aver raggione di parte intrinseca e non di parte estrinseca?

Teof. Dico che questo non è inconveniente, considerando che l'anima è nel corpo come nocchiero nella nave. Il qual nocchiero, in quanto vien mosso insieme con la nave, è parte di quella; considerato in quanto che la governa e muove, non se intende parte, ma come distinto efficiente. Cossí l'anima de l'universo, in quanto che anima ed informa, viene ad esser parte intrinseca e formale di quello; ma, come che drizza e governa, non è parte, non ha raggione di principio, ma di causa.

III.
L'ANIMA DEL MONDO E L'UNIVERSALE ANIMAZIONE DELLE COSE.

[*De la Causa*, I]. *Teof.* Se dunque il spirto, la anima, la vita si ritrova in tutte le cose, e, secondo certi gradi, empie tutta la materia, viene certamente ad essere il vero atto e la vera forma de tutte le cose. L'anima, dunque, del mondo è il principio formale constitutivo de l'universo e di ciò che in quello si contiene. Dico che, se la vita si trova in tutte le cose, l'anima viene ad esser forma di tutte le cose: quella per tutto è presidente alla materia e signoreggia nelli composti, effettua la composizione e consistenzia de le parti. E però la persistenza non meno par che si convegna a cotal forma che a la materia. Questa intendo essere una di tutte le cose; la qual però, secondo la diversità delle disposizioni della materia e secondo la facultà de' principii materiali attivi e passivi, viene a produr diverse figurazioni ed effettuar diverse facultadi, alle volte mostrando effetto di vita senza senso, tal volta effetto di vita e senso senza intelletto, tal volta par ch'abbia tutte le facultadi suppresse e reprimute o dalla imbecillità o da altra raggione de la materia. Cossí, mutando

(1) Tutte e tre però, come dirà subito dopo, costituiscono lo stesso principio, distinguibile nelle sue tre forme a seconda che si consideri in sè, come causa, nelle cose del mondo, come principio efficiente, negli intelletti finiti, che sono sue manifestazioni particolari.

questa forma, sedi e vicissitudine, è impossibile che se annulle, perché non è meno subsistente la sustanza spirituale che la materiale. Dunque le formi esteriori sole si cangiano e si annullano ancora, ma de le sustanze sono accidenti e circostanze.

IV

LA MATERIA DEL MONDO.

[*De la Causa*, I]. *Teof.* Tutti quelli che vogliono distinguere la materia e considerarla da per sé, senza la forma, ricorreno alla similitudine de l'arte. Cossí fanno i Pitagorici, cossí i Platonici, cossí i Peripatetici. Vedete una specie di arte, come del lignaiolo, la quale per tutte le sue forme e tutti suoi lavori ha per soggetto (1) il legno; come il ferraio il ferro; il sarto il panno. Tutte queste arti in una propria materia fanno diversi ritratti, ordini e figure, de le quali nessuna è propria e naturale a quella. Cossí la natura, a cui è simile l'arte, bisogna che de le sue operazioni abbia una materia: perché non è possibile che sia agente alcuno che, se vuol far qualche cosa, non abbia di che farla; o se vuol oprare, non abbia che oprare. È dunque una specie di soggetto, del qual, col quale e nel quale la natura effettua la sua operazione, il suo lavoro; ed il quale è da lei formato di tante forme che ne presentano a gli occhi della considerazione tanta varietà di specie. E sí come il legno da sé non ha nessuna forma artificiale, ma tutte può avere per operazione del legnaiolo; cossí la materia, di cui parliamo, da per sé ed in sua natura non ha forma alcuna naturale, ma tutte le può aver per operazione dell'agente attivo principio di natura. Questa materia naturale non è cossí sensibile come la materia artificiale, perché la materia della natura non ha forma alcuna assolutamente; ma la materia dell'arte è una cosa formata già della natura, poscia che l'arte non può oprare se non nella superficie delle cose formate da la natura, come legno, ferro, pietra, lana e cose simili; ma la natura opra dal centro, per dir cossí, del suo soggetto o materia, che è al tutto informe. Però molti sono i soggetti de le arti, ed uno è il soggetto della natura; perché quelli, per essere diversamente formati dalla natura, sono differenti e varii; questo, per non essere alcunamente formato, è al

(1) Soggetto (*sub-iectum*) nel senso di sostrato, materia.

tutto indifferente, atteso che ogni differenza e diversità procede da la forma.

Gerv. Tanto che le cose formate della natura sono materia de l'arte, ed una cosa informe sola è materia della natura?

Teof. Cossí è.

Gerv. È possibile che, sí come vedemo e conoscemo chiaramente gli soggetti de le arti, possiamo similmente conoscere il soggetto de la natura?

Teof. Assai bene, ma con diversi principii di cognizione; perché, sí come non col medesmo senso conoscemo gli colori e gli suoni, cossí non con il medesmo occhio veggiamo il soggetto de le arti ed il soggetto della natura.

Gerv. Volete dire che noi con gli occhi sensitivi veggiamo quello, e con l'occhio della raggione questo

Teof. Bene.

Gerv. Or piacciavi formar questa raggione.

Teof. Volentieri. Quella relazione e riguardo che la ha forma de l'arte alla sua materia, medesma, secondo la debita proporzione, ha la forma della natura alla sua materia. Sí come dunque ne l'arte, variandosi in infinito (se possibil fosse) le forme, è sempre una materia medesma che persevera sotto quelle; come, appresso, la forma de l'arbore è una forma di tronco, poi di trave, poi di tavola, poi di scanno, poi di scabello, poi di cascia, poi di pettine, e cossí va discorrendo, tutta volta l'esser legno sempre persevera; non altrimente nella natura, variandosi in infinito e succedendo l'una a l'altra le forme, è sempre una materia medesma.

Gerv. Come si può saldar questa similitudine?

Teof. Non vedete voi che quello che era seme si fa erba, e da quello che era erba si fa spica, da che era spica si fa pane, da pane chilo, da chilo sangue, da questo seme, da questo embrione, da questo uomo, da questo cadavero, da questo terra, da questo pietra o altra cosa, e cossí oltre, per venire a tutte forme naturali?

Gerv. Facilmente il veggio.

Teof. Bisogna dunque che sia una medesima cosa che da sé non è pietra, non terra, non cadavero, non uomo, non embrione, non sangue o altro; ma che, dopo che era sangue, si fa embrione, ricevendo l'essere embrione; dopo che era embrione, riceva l'essere uomo, facendosi omo: come quella formata dalla natura, che è sog

getto de la arte, da quel che era arbore, è tavola e riceve [l']esser tavola; da quel che era tavola, riceve l'esser porta ed è porta.

Gerv. Or l'ho capito molto bene. Ma questo soggetto della natura mi par che non possa esser corpo, né di certa qualità; perché questo che va strafuggendo or sotto una forma ed essere naturale, or sotto un'altra forma ed essere, non si dimostra corporalmente, come il legno o pietra che sempre si fan veder quel che sono materialmente, o soggettivamente pongansi pure sotto qual forma si voglia.

V.

LA MATERIA NON È SOLO CORPOREA, MA ANCHE INCORPOREA.

[*De la Causa*, III]. *Teof.* Dirò per risoluzione del tutto, che, sí come l'uomo, secondo la natura propria de l'uomo, è differente dal leone, secondo la natura propria del leone; ma, secondo la natura comune de l'animale, de la sostanza corporea ed altre simili, sono indifferenti e la medesima cosa; similmente, secondo la propria raggione, è differente la materia di cose corporali da la materia de cose incorporee. Tutto dunque lo che apportate de lo esser causa costitutiva di natura corporea, de l'esser soggetto di trasmutazioni de tutte sorti e de l'esser parte di composti, conviene a questa materia per la raggione propria. Perché la medesima materia, (voglio dir piú chiaro) il medesimo che può esser fatto o pur può essere, o è fatto, è per mezzo de le dimensioni ed extensione del suggetto e quelle qualitadi che hanno l'essere nel quanto: e questo si chiama sustanza corporale e suppone materia corporale; o è fatto, se pur ha l'esser di novo, ed è senza quelle dimensioni, extensione e qualità: e questo si dice sustanza incorporea e suppone similmente detta matéria... (1).

Dics. Vuoi dunque che la materia sia atto? vuoi ancora che la materia nelle cose incorporee coincida con l'atto?

Teof. Come il posser essere coincide con l'essere.

Dics. Non differisce dunque da la forma?

Teof. Niente nell'absoluta potenza ed atto absoluto. Il quale

(1) Dunque la differenza tra materia corporea e materia incorporea sta nell'esser la prima estesa e dunque soggetta alla misura della sua quantità, e nell'esser, l'altra, priva di estensione e di quantità misurabile.

però è nell'estremo della purità, simplicità, indivisibilità ed unità, perché è assolutamente tutto: che se avesse certe dimensioni, certo essere, certa figura, certa proprietà, certa differenza, non sarebbe absoluto, non sarebbe tutto.

Dics. Ogni cosa dunque che comprende qualsivoglia geno (1), è individua?

Teof. Cossí è: perché la forma che comprende tutte le qualità, non è alcuna di quelle; lo che ha tutte le figure, non ha alcuna di quelle; lo che ha tutto lo essere sensibile, però non si sente. Piú altamente individuo è quello che ha tutto l'essere naturale, piú altamente lo che ha tutto lo essere intellettuale, altissimamente quello che ha tutto lo essere che può essere.

VI.

UNITÀ E INFINITÀ DELL'UNIVERSO.

[*De la Causa*, IV]. *Teof.* È dunque l'universo uno, infinito, immobile. Una, dico, è la possibilità assoluta, uno l'atto, una la forma o anima, una la materia o corpo, una la cosa, uno lo ente, uno il massimo ed ottimo; il quale non deve posser essere compreso: e però infinibile ed interminabile, e per tanto infinito ed interminato, e per conseguenza inmobile. Questo non si muove localmente, perché non ha cosa fuor di sé ove si trasporte, atteso che sia il tutto. Non si genera; perché non è altro essere che lui possa desiderare o aspettare, atteso che abbia tutto lo essere. Non si corrompe; perché non è altra cosa in cui si cange, atteso che lui sia ogni cosa. Non si sminuire o crescere, atteso che è infinito; a cui come non si può aggiongere, cossí è da cui non si può suttrarre, per ciò che lo infinito non ha parte proporzionabili. Non è alterabile in altra disposizione, perché non ha esterno da cui patisca e per cui venga in qualche affezione. Oltre che, per comprender tutte contrarietadi nell'essere suo in unità e convenienza, e nessuna inclinazione posser avere ad altro e novo essere o pur ad altro ed altro modo di essere, non può esser soggetto di mutazione secondo qualità alcuna, né può aver contrario o diverso che lo

(1) Genere. Ciò che comprende in sè tutte le cose di uno stesso genere non ha i caratteri di questo genere. Segue, subito dopo, l'esemplificazione.

alteri, perché in lui è ogni cosa concorde. Non materia, perché non è figurato né figurabile, non è terminato né terminabile. Non è forma, perché non informa né figura altro, atteso che è tutto, è massimo, è uno, è universo. Non è misurabile né misura. Non si comprende, perché non è maggiore di sé. Non si è compreso, perché non è minor di sé. Non si agguaglia, perché non è altro ed altro, ma uno e medesimo. Essendo medesimo ed uno, non ha essere ed essere; e perchè non ha essere ed essere, non ha parte e parte; e per ciò che non ha parte e parte, non è composto. Questo è termine di sorte che non è termine; è talmente forma che non è forma; è talmente materia che non è materia; è talmente anima che non è anima; perché è il tutto indifferentemente, e però è uno, l'universo è uno.

In questo certamente non è maggiore l'altezza che la lunghezza e profondità, onde per certa similitudine si chiama, ma non è, sfera. Nella sfera, medesima cosa è lunghezza che larghezza e profondo, perchè hanno medesimo termino; ma ne l'universo medesima cosa è larghezza, lunghezza e profondo, perchè medesimamente non hanno termine e sono infinite. Se non hanno mezzo, quadrante ed altre misure, se non vi è misura, non vi è parte proporzionale, nè assolutamente parte che differisca dal tutto. Perchè se vuoi dir parte de l'infinito, bisogna dirla infinito; se è infinito, concorre in uno essere con il tutto: dunque l'universo è uno, infinito, impartibile. E se ne l'infinito non si trova differenza, come di tutto e parte e come di altro ed altro, certo l'infinito è uno. Sotto la comprensione de l'infinito non è parte maggiore e parte minore, perchè alla proporzione dell'infinito, non si accosta più una parte quantosivoglia maggiore che un'altra quantosivoglia minore; e però ne l'infinita durazione non differisce la ora dal giorno, il giorno da l'anno, l'anno dal secolo, il secolo dal momento; perchè non son più gli momenti e le ore che gli secoli, e non hanno minor proporzione quelli che questi a la eternità.

Or, se tutte queste cose particulari ne l'infinito non sono altro ed altro, non sono differenti, non sono specie, per necessaria consequenza non sono numero; dunque, l'universo è ancor uno immobile. Questo, perchè comprende tutto, e non patisce altro ed altro essere, e non comporta seco nè in sè mutazione alcuna; per consequenza, è tutto quello che può essere; ed in lui, come dissi l'altro giorno, non è differente l'atto da la potenza. Se dalla potenza non è dif-

ferente l'atto, è necessario che in quello il punto, la linea, la superficie ed il corpo non differiscano: perchè cossí quella linea è superficie, come la linea, movendosi, può essere superficie; cossí quella superficie è mossa ed è fatta corpo, come la superficie può muoversi e, con il suo flusso, può farsi corpo. È necessario dunque che il punto ne l'infinito non differisca dal corpo, perchè il punto, scorrendo da l'essere punto, si fa linea; scorrendo da l'esser linea, si fa superficie; scorrendo da l'esser superficie, si fa corpo; il punto dunque, perché è in potenza ad esser corpo, non differisce da l'esser corpo, dove la potenza e l'atto è una medesima cosa (1).

Ma mi direste: perché dunque le cose si cangiano? la materia si forza ad altre forme? Vi rispondo che non è mutazione che cerca altro essere, ma altro *modo* di essere. E questa è la differenza tra l'universo e le cose de l'universo: perchè quello comprende tutto lo essere e tutti modi di essere; di queste ciascuna ha tutto l'essere, ma non tutti i modi di essere. E non può attualmente aver tutte le circostanze ed accidenti; perchè molte forme sono incompassibili in medesimo soggetto o per esserne contrarie o per appartener a specie diverse, come non può essere medesimo supposito individuale sotto accidenti di cavallo ed uomo, sotto dimensioni di una pianta ed uno animale. Oltre, quello comprende tutto lo essere totalmente, perchè estra ed oltre lo infinito essere non è cosa che sia, non avendo estra nè oltre; di queste poi ciascuna comprende tutto lo essere, ma non totalmente, perchè oltre ciascuna sono infinite altre. Però intendete tutto essere in tutto, ma non totalmente ed omnimodamente in ciascuno. Però intendete come ogni cosa è una, ma non unimodamente (2).

---

(1) Questa coincidentia oppositorum (come l'aveva chiamata Niccolò da Cusa) esprime la natura dell'infinito, in quanto in esso potenza e atto si identificano.

(2) La diversità delle cose (e quindi la possibilità del mutamento) è nella diversità dei loro *modi:* ogni cosa è il tutto, ma a suo modo; e i modi spesso si escludono e sono incompatibili, onde si succedono nella stessa cosa.

GALILEO GALILEI

Il naturalismo del Rinascimento, quale si presenta nel Bruno, è ancora un *animismo* (e in questo senso rinnova le concezioni dei primi fisici greci): il mondo è un corpo di cui Dio è l'anima. Un naturalismo di questo genere rende impossibile una vera e propria ricerca scientifica: perchè se la forza che produce i singoli fenomeni della natura è una forza spirituale, ogni indagine sul suo modo di agire e di manifestarsi diventa superflua. Il passaggio dal naturalismo alla scienza vera e propria, si compie con l'abbandono del presupposto animistico e col riconoscimento che negli eventi naturali agiscono, non forze animate o spirituali, ma unicamente forze meccaniche, delle quali è possibile determinare l'azione con appropriati metodi di misura. La natura meccanica delle forze naturali consente la misura delle loro azioni; e con l'introduzione dell'osservazione misuratrice nasce la scienza moderna. Questa scienza si presenta già conscia della sua natura e dei suoi metodi in Galileo Galilei che fa tesoro dei risultati dei suoi predecessori Leonardo da Vinci, Nicolò Copernico, Tycho Brahe, ecc.

Cenno biografico. — Galilei nacqua a Pisa nel 1564 e in quella Unisversità studiò medicina. Ma, datosi specialmente a studi di matematica e di fisica, nel 1583 faceva le sue prime scoperte: quella dell'isocronismo delle oscillazioni pendolari e delle leggi sul periodo d'oscillazione del pendolo. Ottenuta nel 1589 la cattedra di matematica allo Studio di Pisa iniziò le ricerche sul moto dei gravi che dovevano portare alla fondazione della dinamica. Nel 1582 si trasferì allo Studio di Padova dove compì una serie di ricerche meccaniche e fisiche; e nel 1609 costruì il primo teloscopio, col quale nel 1610 scoprì i primi quattro satelliti di Giove che chiamò Pianeti Medicei. Seguirono altre scoperte astronomiche e altre ricerche fisiche. Dal 1610 egli fu nominato dal Granduca Cosimo primario matematico dello Studio di Pisa. Ma le sue scoperte astronomiche e le sue teorie, da lui difese vivacemente nei suoi scritti, lo fecero apparire come un ribelle alle dottrine tradizionali della Chiesa, onde nel 1615 ebbe l'ordine di abbandonare la teoria copernicana. Un secondo processo lo costrinse ad una abiura solenne nel 1633. Questa abiura, insieme a qualche restrizione imposta alla sua libertà dalle autorità ecclesiastiche, pesò sugli ultimi anni della sua vita. Si spense ad Arcetri nel 1642.

Opere. — Le opere di Galilei illustrano positivamente e polemicamente, in una nitida prosa, le scoperte e le dottrine dello scienziato nonchè il metodo che egli ritiene proprio della scienza. Le opere principali sono: *Sidereus Nuncius* col quale diffuse la notizia delle sue scoperte astronomiche; il *Saggiatore*, dialogo scritto in polemica col Padre Gesuita Grassi; il *Dialogo sui massimi sistemi*, che può dirsi la sua opera maggiore e contiene non solo la difesa del sistema copernicano e la critica dell'intera fisica aristotelica, ma anche l'enunciazione del metodo e dei principii della nuova fisica; *Discorsi intorno alle nuove scienze*, scritti dopo l'abiura, sui principii della dinamica.

Capisaldi del sistema. — Secondo Galilei, la libertà d'indagine dello scienziato non può essere limitata da nessuna considerazione fondata sulla fede o sulla autorità. Giacchè, quanto alla fede, se la Sacra Scrittura è la parola in Dio, il mondo naturale è l'opera stessa di Dio, e val meglio credere all'opera di Lui, che è sotto i nostri occhi, anzichè alla sua parola, che come tutti riconoscono, ha dovuto talora adattarsi all'ignoranza degli uomini. Quanto all'autorità di Aristotele essa può essere ritenuta di ostacolo alla ricerca solo contro l'intenzione dello stesso Aristotele: che, nota Galilei, se fosse vissuto in questi tempi non sarebbe stato aristotelico e anzi avrebbe spinto il più oltre possibile la sua ricerca.

Il presupposto della scienza è che il mondo sia scritto in caratteri matematici: l'uomo può dunque studiarlo e conoscerlo matematicamente. L'osservazione sperimentale ha sempre in Galilei carattare di misura; mentre Bacone aveva del tutto ignorato questo aspetto fondamentale della ricerca scientifica, esso invece viene chiaramente riconosciuto e posto in valore da Galilei e diventa il carattere dominante della scienza moderna. Questa scienza, perciò, non ha carattere semplicemente induttivo: l'esperienza sensibile ci offre coi fatti il materiale grezzo, che la deduzione matematica organizza in sistema. Ed è appunto in virtù della deduzione matematica che il sapere umano intensivamente, cioè quanto alla sua certezza, è pari a quello di Dio; mentre è infinitamente inferiore a quello di Lui estensivamente, cioè per la sua ampiezza.

Cenno bibliografico. — Delle opere di Galilei è stata pubblicata a cura di Favaro e Del Lungo l'edizione nazionale, Firenze, Barbera, 1890-1909; dal 1929 se ne è iniziata la ristampa. Intorno a Galilei confronta: Carli e Favaro, *Bibliografia Galileiana*, Roma, 1896; Fazio Allmayer, *Galileo Galilei*, Palermo, 1912; L. Olschki, *G. und seine Zeit*, Halle, 1927; Banfi, *Vita di Galileo Galilei*, Milano 1930; Carbonara, *Scienza e Filosofia ai principii dell'età moderna*, Napoli, 1935.

I.

LA CONOSCENZA DELL'UOMO E LA CONOSCENZA DI DIO.

[*Op.* vol. VII, pag. 126-131]. *Simpl.* Voi tra i maggiori encomii, anzi pur per il massimo di tutti, attribuite all'uomo, fatto dalla natura, questo dell'intendere; e poco fa dicevi con Socrate, che 'l suo intendere non era nulla; adunque bisognerà dire, che nè anco la natura abbia inteso il modo di fare un intelletto che intenda.

Salv. Molto acutamente apponete; e per risponder all'obbiezione, convien ricorrere a una distinzione filosofica, dicendo che l'intendere si può pigliare in due modi, cioè *intensive* o vero *extensive:* e che *extensive*, cioè quanto alla moltitudine degli intelligibili, che sono infiniti, l'intender umano è come nullo, quando bene egli intendesse mille proposizioni, perchè mille rispetto all'infinità è come un zero; ma pigliando l'intendere *intensive*, in quanto cotal termine importa intensivamente, cioè perfettamente, alcuna proposizione, dico che l'intelletto umano ne intende alcune così perfettamente, e ne ha così assoluta certezza, quanto se n'abbia l'istessa natura: e tali sono le scienze matematiche pure, cioè la geometria e l'aritmetica, delle quali l'intelletto divino ne sa bene infinite proposizioni di più, perchè le sa tutte, ma di quelle poche intese dall'intelletto umano credo che la cognizione agguagli la divina nella certezza obiettiva, poichè arriva a comprendere la necessità, sopra la quale non par che possa esser sicurezza maggiore.

Simpl. Questo mi pare un parlar molto resoluto ed ardito.

Salv. Queste son proposizioni comuni e lontane da ogni ombra di temerità o d'ardire, e che punto non detraggono di maestà alla divina sapienza, sì come niente diminuisce la sua onnipotenza il dire, che Iddio non può fare che il fatto non sia fatto. Ma dubito, signor Simplicio, che voi pigliate ombra per esser state ricevute da voi le mie parole con qualche equivocazione. Però, per meglio dichiararmi, dico, che quanto alla verità, di che danno cognizione le dimostrazioni matematiche, elle è l'istessa che conosce la sapienza divina; ma vi concederò bene che il modo col quale Iddio conosce le infinite proposizioni, delle quali noi conosciamo alcune poche, è sommamente più eccellente del nostro il quale procede con discorsi e con passaggi di conclusione in

conclusione, dove il Suo è di un semplice intuito (1); e dove noi, per esempio, per guadagnar la scienza di alcune passioni del cerchio, che ne ha infinite, cominciando da una delle più semplici, e quella pigliando per sua definizione, passiamo con discorso ad un'altra, e da questa alla terza, e poi alla quarta, etc., l'intelletto divino con la semplice apprensione della sua essenza comprende tutta la infinità di quelle passioni; le quali anco poi in effetto virtualmente si comprendono nelle definizioni senza temporaneo discorso, e che poi finalmente, per essere infinite, forse sono una sola nell'essenza loro e nella mente divina. Il che nè anco all'intelletto umano è del tutto incognito, ma ben da profonda e densa caligine adombrato, la qual viene in parte assottigliata e chiarificata, quando ci siam fatti padroni di alcune conclusioni, fermamente dimostrate e tanto speditamente possedute da noi, che tra esse possiamo velocemente trascorrere: perchè, insomma, che altro è l'esser del triangolo il quadrato opposto all'angolo retto eguale agli altri due che gli sono intorno, se non l'esser i parallelogrammi sopra base comune e tra le parallele tra loro uguali? e questo non è egli finalmente il medesimo che esser eguali quelle due superficie, che adattate insieme non si avanzano, ma si racchiuggono dentro al medesimo termine? Or questi passaggi, che l'intelletto nostro fa con tempo e con moto di passo in passo, l'intelletto divino, a guisa di luce, trascorre in un istante, che è l'istesso che dire, gli ha sempre tutti presenti. Concludo per tanto, l'intender nostro, e quanto al modo e quanto alla moltitudine delle cose intese, esser d'infinito intervallo superato dal divino; ma non però l'avvilisco tanto, ch'io lo reputi assolutamente nullo; anzi, quando io vo considerando quante e quanto meravigliose cose hanno intese, investigate ed operate gli uomini, pur troppo chiaramente conosco io ed intendo esser la mente umana opera di Dio, e delle più eccellenti.

Sagr. Io son molte volte andato meco medesimo considerando, in proposito di questo che di presente dite, quanto grande sia l'acutezza dell'ingegno umano; e mentre io discorro per tante e tanto meravigliose invenzioni trovate dagli uomini, sì nelle arti come nelle

(1) Dunque la differenza tra l'intelletto divino e l'intelletto umano non è solo di estensione, ma anche di modo: Dio vede con intuito subitaneo ciò che l'uomo discorsivamente conosce per gradi.

ettere, e poi fo riflessione sopra il saper mio, tanto lontano dal potersi promettere non solo di ritrovarne alcuna di nuovo, ma anco di apprendere delle già ritrovate, confuso dallo stupore ed afflitto dalla disperazione, mi reputo poco meno che infelice. S'io guardo alcuna statua delle eccellenti, dico a me medesimo: — E quando sapresti levare il soperchio da un pezzo di marmo, e scoprire sì bella figura che vi era nascosta? quando mescolare e distendere sopra una tela o parete colori diversi, e con essi rappresentare tutti gli oggetti visibili, come un Michelagnolo, un Raffaello, un Tiziano? — S'io guardo quel che hanno ritrovato gli uomini nel compartir gl'intervalli musici, nello stabilir precetti e regole per potergli maneggiar con diletto mirabile dell'udito, quando potrò io finir di stupire? Che dirò dei tanti e sì diversi strumenti? La lettura dei poeti eccellenti di qual meraviglia riempie chi attentamente considera l'invenzion dei concetti e la spiegatura loro? Che diremo dell'architettura? che dell'arte navigatoria? Ma sopra tutte le invenzioni stupende, qual eminenza di mente fu quella di colui che s'immaginò di trovar modo di comunicare i suoi più reconditi pensieri a qualsivoglia altra persona, benchè distante per lunghissimo intervallo di luogo e di tempo? parlare con quelli, che son nelle Indie; parlare a quelli, che non sono ancora nati nè saranno se non di qua a mille e dieci mila anni? e con qual facilità? con i vari accozzamenti di venti caratteruzzi sopra una carta. Sia questo il sigillo di tutte le ammirande invenzioni umane, e la chiusa de' nostri ragionamenti di questo giorno.

II.

LA FILOSOFIA È INDAGINE DELLA NATURA.

[*Op.* vol. III, pag. 395]. Tra il filosofare e lo studiar filosofia c'è quella differenza appunto che tra il disegnar dal naturale e il copiare i disegni: e sì come per assuefarci a maneggiar la penna o la matita con ordine ed in buono stile, è bene cominciare a ritrarre i buoni disegni fatti da artefici eccellenti; così, per eccitar e indirizzar la mente al ben filosofare, è utile il vedere ed osservar le cose già da altri filosofando investigate, ed in particolare le vere e sicure, quali sono principalmente le matematiche. E come quei che mai non venisse a ritrar dal naturale, ma sempre continuasse in copiar disegni e quadri, non solo non potrebbe divenir perfetto pittore, ma nè anco buon

giudice delle pitture, non si essendo assuefatto a distinguere il buono dal cattivo, il bene imitato dal mal rappresentato, col riconoscere nei naturali stessi per mille e mille esperienze gli effetti veri degli scorci, dei dintorni dei lumi, dell'ombre, dei riflessi, l'infinite mutazioni delle varie vedute; così l'occuparsi sempre ed il consumarsi sopra gli scritti d'altri senza mai sollevar gli occhi all'opere stesse della natura, cercando di riconoscere in quelle le verità già ritrovate e d'investigare alcuna de l'infinite che restano a scoprirsi, non farà mai un uomo filosofo, ma solamente uno studioso e pratico degli scritti d'altri di filosofia. Io non credo che voi stimassi per buon pittore uno che avesse fatta una gran pratica nelle carte e nelle tavole di tutti i pittori, sì che prontamente riconoscesse le maniere di queste o di quello, e quell'attitudine venir da Michelagnolo, quella da Raffaello, quel gruppo dal Rosso, quell'altro dal Salviati, e che anco le sapesse copiare.

III.

IL LIBRO DELLA NATURA È SCRITTO IN CARATTERI MATEMATICI.

[*Op.* vol. VII, pag. 232]. La filosofia è scritta in questo grandissimo libro che continuamente ci sta aperto innanzi agli occhi (io dico l'universo), ma non si può intendere, se prima non s'impara a intender la lingua e conoscer i caratteri ne' quali è scritto. Egli è scritto in lingua matematica, e i caratteri son triangoli, cerchi ed altre figure geometriche, senza i quali mezzi è impossibile intenderne umanamente parola; senza questi è un aggirarsi vanamente per un oscuro laberinto.

[*Op.* vol. VII, pag. 233-234]. Quello che accade in concreto, accade nell'istesso modo in astratto: e sarebbe ben nuova cosa che i computi e le ragioni fatte in numeri astratti, non rispondesser poi alle monete d'oro e d'argento e alle mercanzie in concreto. Ma sapete, sig. Simplicio, quel che accade? Sì come a voler che i calcoli tornino sopra i zuccheri, le sete e le lane, bisogna che il computista faccia le sue tare, di casse, invoglie ed altre bagaglie, così, quando il filosofo geometra vuol riconoscere in concreto gli effetti dimostrati in astratto, bisogna che difalchi gl'impedimenti della materia, che se ciò saprà

fare, io vi assicuro che le cose si riscontreranno non meno aggiustatamente che i computi aritmetici. Gli errori dunque non consistono nè nell'astratto nè nel concreto, nè nella geometria o nella fisica, ma nel calcolatore, che non sa fare i conti giusti.

IV.

LA RICERCA DELLE CAUSE.

[*Op.* vol. IV, pag. 27]. Causa è quella, la quale posta, seguita l'effetto; e rimossa, si rimuove l'effetto. Ora, una palla di piombo va al fondo; fatta in forma di catino non va: domando la causa del non andare. Non si può dire che sia la forma o figura, perchè mettendola sott'acqua, non si rimuove la figura, e pur va al fondo; ma ne è l'aria, perchè, rimossa l'aria, va al fondo. Dicasi dunque: Nella scodella o catino la causa del non discendere è quella, la quale rimossa, ne séguita la scesa; ma, rimossa l'aria, senza mutar la forma, séguita la scesa; ma non seguiterebbe già se, mutata la forma, non si rimovesse l'aria: adunque l'aria, e non la figura, è causa del non andare in fondo. Non è la figura che faccia scendere o no, poi che la medesima figura ora scende ed ora no...

Per accertarsi di quanto operi la figura, bisogna rimuover tutte le altre cause che possono far tal diversità; e questo si farà col pigliare una materia per sua natura, in quanto appartiene al peso, indifferente all'andare e al non andare al fondo, cioè più simile in gravità all'acqua che sia possibile: e vedrassi che questa in tutte le figure si mostrerà nel medesimo modo indifferente all'andare, ed al non andare, al fondo.

[*Op.* vol. VII, pag. 443]. Perchè nelle questioni naturali... la cognizione degli effetti è quella che ci conduce all'investigazione e ritrovamento delle cause, e senza quella il nostro sarebbe un camminare alla cieca, anzi più incerto, poichè non sapremmo dove riuscir ci volessimo, che i ciechi almeno sanno dove e' vorrebber pervenire; però innanzi a tutte l'altre cose è necessaria la cognizione degli effetti de' quali ricerchiamo le cause.

V.

LA RELATIVITÀ DEL MOVIMENTO.

[*Op.* vol. VII, pag. 141 segg.]. *Salv.* Il moto in tanto è moto, e come moto opera, in quanto ha relazione a cose che di esso mancano; ma tra le cose che tutte ne partecipano egualmente, niente opera, ed è come s'ei non fusse: e così le mercanzie di cui è carica la nave, in tanto si muovono, in quanto, lasciando Venezia, passano per Corfù, per Candia, per Cipro, e vanno in Aleppo; li quali Venezia, Corfù, Candia, etc. restano, nè si muovono con la nave; ma per le balle, casse ed altri colli, dei quali è carica e stivata la nave, e rispetto alla nave medesima, il moto da Venezia in Soria è come nullo, e niente altera la relazione che è tra di loro; e questo, perchè è comune a tutti ed egualmente da tutti è partecipato; e quando delle robe che sono in nave una balla si sia discostata da una cassa un sol dito, questo solo sarà stato per lei movimento maggiore, in relazione alla cassa, che 'l viaggio di due mila miglia fatto da loro di conserva.

VI.

LA SUPERIORITÀ ESPLICATIVA DELLA DOTTRINA DI COPERNICO.

[*Op.* vol. VII, pag. 141]. *Salv.* Se noi considereremo solamente la mole immensa della sfera stellata, in comparazione della piccolezza del globo terrestre, contenuto da quella per tanti milioni di volte, e più penseremo alla velocità del moto che deve in un giorno e in una notte fare un'intera conversione, io non mi posso persuadere che trovar si potesse alcuno che avesse per cosa più ragionevole e credibile che la sfera celeste fusse quella che desse la volta, ed il globo terrestre restasse fermo.

Sagr. Se per tutta l'università degli effetti che possono aver in natura dependenza da movimenti tali seguissero indifferentemente tutte le medesime conseguenze a capello, tanto dall'una posizione quanto dall'altra, io quanto alla mia prima e generale apprensione stimerei che colui che reputasse più ragionevole il far muovere tutto l'universo per ritenere ferma la Terra fusse più irragionevole di quello che, sendo salito in cima della vostra cupola non per altro che per

dare una vista alla città ed al suo contado, domandasse che se gli facesse girare intorno tutto il paese, acciò non avesse egli ad aver la fatica di volger la testa. E ben vorrebbero esser molte e grandi le comodità che si traesser da quella posizione e non da questa, che pareggiassero nel mio concetto e superasser questo assurdo, sì che mi rendesser più credibile quella che questa. Ma forse Aristotile, Tolomeo e il signor Simplicio ci devono trovare i lor vantaggi, li quali sarà bene che sieno proposti a noi ancora se vi sono, o mi sia dichiarato come ei non vi sieno, nè possano essere.

VII.

L'INFINITO.

[*Op.* vol. VIII, pag. 76 segg.]. *Salv.* Queste son di quelle difficoltà che derivano dal discorrer che noi facciamo col nostro intelletto finito intorno agl'infiniti, dandogli quelli attributi che noi diamo alle cose finite e terminate; il che penso che sia inconveniente, perchè stimo che questi attributi di maggioranza, minorità ed egualità non convenghino agl'infiniti, dei quali non si può dire uno esser maggiore o minore o uguale all'altro (1). Per prova di che già mi sovvenne un sì fatto discorso, il quale per più chiara esplicazione proporrò per interrogazioni al sig. Simplicio, che ha mossa la difficoltà.

Io suppongo che voi benissimo sappiate quali sono i numeri quadrati e quali i non quadrati.

Simpl. So benissimo che il numero quadrato è quello che nasce dalla moltiplicazione d'un altro numero in sè medesimo: e così il quattro, il nove, etc. son numeri quadrati, nascendo quello dal due, e questo dal tre, in sè medesimi moltiplicati.

Salv. Benissimo: e sapete ancora, che sì come i prodotti si dimandan quadrati, i producenti, cioè quelli che si multiplicano, si chiamano lati o radici; gli altri poi, che non nascono da numeri multiplicati in sè stessi, non sono altrimenti quadrati. Onde se io dirò, i numeri tutti, comprendendo i quadrati e i non quadrati, esser più che i quadrati soli, dirò proposizione verissima; non è così?

Simpl. Non si può dir altrimenti.

---

(1) Per l'infinito non vale la proposizione: il tutto è maggiore della parte. In esso la parte è simile al tutto perchè, come esso, è infinita: e per ogni elemento del tutto si può trovare un elemento della parte.

Salv. Interrogando io di poi, quanti siano i numeri quadrati, si può con verità rispondere, loro esser tanti quante sono le proprie radici, avvenga che ogni quadrato ha la sua radice, ogni radice il suo quadrato, nè quadrato alcuno ha più d'una sola radice, nè radice alcuna più d'un quadrato solo.

Simpl. Così sta.

Salv. Ma se io domanderò, quante siano le radici, non si può negare che elle non siano quante tutti i numeri, poichè non vi è numero alcuno che non sia radice di qualche quadrato; e stante questo, converrà dire che i numeri quadrati siano quanti tutti i numeri: e pur da principio dicemmo tutti i numeri esser assai più che tutti i quadrati, essendo la maggior parte non quadrati.

Sagr. Che dunque si ha da determinare in questa occasione?

Salv. Io non veggo che ad altra decisione si possa venire, che a dire, infiniti essere tutti i numeri, infiniti i quadrati, infinite le loro radici, nè la moltitudine de' quadrati esser minore di quella di tutti i numeri, nè questa maggior di quella, ed in ultima conclusione, gli attributi d'« eguale », « maggiore » e « minore » non aver luogo negli infiniti, ma solo nelle quantità terminate. E però quando il signor Simplicio mi propone più linee diseguali, e mi domanda come possa essere che nelle maggiori non siano più punti che nelle minori, io gli rispondo che non ve ne sono nè più nè manco nè altrettanti, ma in ciascheduna infiniti: o veramente, se io gli rispondessi i punti nell'una esser quanti sono i numeri quadrati, in un'altra maggiore quanti tutti i numeri, in quella piccolina quanti sono i numeri cubi, non potrei io avergli dato sodisfazione col porne più in una che nell'altra, e pure in ciascheduna infiniti?

CARTESIO

Cenno biografico. — Nato a La Haye nella Touraine nel 1596, Cartesio seguì, nel collegio dei Gesuiti di La Flèche, il corso regolare di studi: dei quali nel *Discorso del metodo* doveva fare la revisione. Nel 1612 uscì dal collegio: e nel 1619, ebbe la prima idea del suo metodo, idea che gli parve suggerita da una specie di intuizione mistica. Nel 1628 si recò in Olanda, sia per godervi di quella tolleranza filosofica e religiosa che era propria del paese, sia per poter lavorare a suo agio senza essere distratto da quegli obblighi di società che a Parigi o in provincia gli rubavano molto tempo. Pensava di pubblicare un trattato intitolato il *Mondo* o *Della luce*, quando la condanna di Galilei nel 1633 lo sconsigliò dalla pubblicazione: non per il timore di persecuzioni, che in Olanda non erano a temere, ma perchè, accettando, com'egli faceva nel trattato, la stessa dottrina copernicana condannata nelle opere di Galilei, avrebbe reso impossibile nei paesi cattolici, e specialmente in Francia, quel successo della sua filosofia, al quale costantemente aspirò nella sua vita. Invece del trattato, pubblicò nel 1637 tre saggi ai quali premise il *Discorso del metodo*. Componeva in seguito, sempre in Olanda, le altre opere. Ma nel 1469 invitato più volte dalla Regina Cristina di Svezia e recarsi presso la sua Corte si decideva a partire; giungeva a Stoccolma nell'ottobre 1649; ivi si ammalò di polmonite e morì l'11 febbraio del 1650.

Opere. — Il *Discorso del metodo*, pubblicato nel 1637, fa da introduzione a tre saggi di fisica, la *Diottrica*, le *Meteore* e la *Geometria*. Nel 1640 Cartesio pubblicò l'opera che è l'esposizione più elaborata e completa della sua filosofia: *Meditazioni sulla filosofia prima intorno all'esistenza di Dio e l'immortalità dell'anima*, che ha come aggiunte le *Obiezioni* fatte a Cartesio da un certo numero di pensatori e di eruditi ai quali aveva fatto leggere l'opera prima della pubblicazione e le *Risposte* dello stesso Cartesio. La materia che avrebbe dovuto comporre il trattato del *Mondo* fu rielaborata da Cartesio nei *Principia Philosophiae* (1644): un'opera in forma di tesi, come si usava allora nelle scuole: Cartesio volle dare con essa un manuale per l'insegnamento. Al 1649 appartiene il *Trattato sulle passioni* che egli compose probabilmente in seguito al carteggio che ebbe con la Principessa Elisabetta del Palatinato.

Capisaldi del sistema. — Il metodo cartesiano, nelle quattro regole (evidenza, analisi, sintesi, enumerazione) è la scoperta fondamentale di Cartesio. Il presupposto di tale metodo è che la ragione o buon senso è una ed intera in tutti gli uomini e che perciò la pluralità delle opinioni, delle quali necessariamente alcune devono essere false, non deriva dal fatto che alcuni sono provvisti di ragione in grado maggiore degli altri, ma solo dalla mancanza di un metodo abbastanza solido e universale per ben condurre la ragione. Persuaso di aver trovato questo metodo, Cartesio azzarda le più ardite speranze. Guidata dal suo vero metodo, la ragione metterà rapidamente l'uomo in grado di dominare la natura, di liberarsi dalla fatica, dalle malattie e perfino di estendere indefinitamente i limiti cronologici della vita umana.

Il fondamento del metodo è il *cogito ergo sum*. Per raggiungere la giustificazione piena del metodo è necessario almeno una volta sospendere l'assenso ad ogni nozione sulla quale si può eccepire anche il minimo dubbio. E quando si è esteso, come in realtà deve farsi, il dubbio a tutta la conoscenza, non rimane altra certezza se non quella del dubbio stesso. Ma se io dubito, esisto come essere pensante e dubitante. L'esistenza del soggetto che pensa (cioè che dubita e cerca) è dunque il principio fondamentale di ogni certezza. E questo principio è la stessa evidenza. L'essere del pensiero è immediatamente evidente per lo stesso pensiero, perchè il pensiero è l'essere che dubita e l'essere è il dubbio del pensiero. L'evidenza è il rapporto che l'essere ha con se stesso, in quanto è pensiero cioè in quanto è dubbio.

Perciò l'evidenza e il cogito non sono, nella dottrina cartesiana, due principii distinti di cui l'uno sia fondamento dell'altro, ma sono un unico principio nella sua interna mediazione. In tal senso il cogito rappresenta una novità storica nei confronti dei suoi stessi precedenti in S. Agostino e in Campanella: per la prima volta la coscienza del dubbio veniva assunta non per provare la presenza, nell'essere che dubita, di una Verità assoluta e trascendente, ma per chiarire la natura stessa del soggetto pensante.

La prima conseguenza che scaturisce dal cogito è che la conoscenza non ha altro oggetto immediato che l'*idea*: il che significa che l'oggetto della conoscenza, l'oggetto primo e immediato, è lo stesso pensiero in qualche sua manifestazione particolare. Ma questo principio che diventa il punto di partenza di tutta la gnoseologia posteriore, fa nascere problemi di estrema gravità. Se la conoscenza ha per oggetto solo idee, come si può conoscere una realtà diversa dalle idee e come si può essere certi che questa realtà corrisponde alle idee stesse e quindi giustifica la loro verità? Sia lo sviluppo gnoseologico (empirismo), sia lo sviluppo metafisico (razionalismo) del pensiero cartesiano prendono le mosse da questo problema.

Sebbene soltanto l'essere del pensiero ci sia immediatamente rivelato nell'atto stesso del dubbio, esso per Cartesio non è la sola realtà. C'è anche la realtà estesa, il mondo naturale. E il mondo naturale è meccanismo mentre il pensiero è libertà. Tutto ciò che è corpo è macchina, anche il

corpo degli animali e dell'uomo. L'indagine scientifica della natura veniva così confermata sul fondamento di quel meccanismo sul quale già Galilei l'aveva avviata.

NOTA BIBLIOGRAFICA. — La migliore edizione delle opere di Cartesio è quella curata da CH. ADAM e P. TANNERY. Essa comprende 11 volumi editi dal Cerf di Parigi dal 1897 al 1910 (1). Il XII volume contiene una compiuta monografia storica di CHARLES ADAM sulla vita e le opere di Cartesio che è quanto di meglio si abbia sull'argomento. Una ricca bibliografia è contenuta in UEBERWEG, *Grundriss der Gesch. d. Philos.*, Berlin, Zwolfte ausg. 1924, pag. 654-658.

Tra le principali monografie confronta: K. FISCHER, *Gesch. d. neuren Philos.*, I, 5ª ediz., Heidelberg, 1912; MAHAFFY, *Descartes*, London, 1880; LIARD, *Descartes*, Paris, 1903; JUNGMANN, *R. D., Eine Einfuhrung in seine Werke*, Lipsia, 1908; G. HAMELIN, *Le système de Descartes*, Paris, 1910 (2ª ediz. 1921); I. DIMIER, *Descartes*, Paris, 1917; GUIDO DE GIULI, *Cartesio*, Firenze, 1933; OLGIATI, *Cartesio*, Milano, 1934; CARBONARA, *Scienza e Filosofia sui principii dell'età moderna* (*Bacone, Galilei, Cartesio*), Napoli, 1935.

Importante è lo studio di L. BLANCHET, *Les antecedents historiques du « Je pense, donc je suis »*, Paris, 1920. — A Cartesio è inoltre dedicato un numero della *Revue de Métaphysique et morale* (1896) con scritti di BOUTROUX, BLONDEL, BROCHARD, ecc. in occasione del centenario della nascita: ed un numero recente della stessa rivista (1937) con articoli di BRUNSCHWIG, BREHIER, RIVAUD, LORIA ENRIQUES, ecc. in occasione del centenario del *Discorso*.

Confronta, per un orientamento generale nella bibliografia cartesiana, J. BOORSCH, *Etat présent des études sur Descartes*, Paris, 1937.

---

(1) Su questa edizione sono condotte le traduzioni contenute nel presente volume; che sono dovute a me per quanto riguarda il *Discorso* e a G. DE GIULI per quanto riguarda le *Medit.* (ed. Paravia, Torino).

I.

LA PREPARAZIONE ALLA RICERCA.

A) *L'unità della ragione e la necessità del metodo.*

[*Disc.* I]. Il buon senso è la cosa del mondo meglio distribuita: giacchè ciascuno pensa di esserne così ben provvisto che quelli stessi che sono i più difficili a contentarsi in ogni altra cosa, non hanno affatto costume di desiderarne più di quanto ne hanno (1). Nella qual cosa non è verisimile che tutti s'ingannino; ma piuttosto questo prova che la facoltà di ben giudicare e di distinguere il vero dal falso (che è propriamente ciò che si chiama buon senso o ragione) è naturalmente uguale in tutti gli uomini; e quindi la diversità delle nostre opinioni non deriva dal fatto che gli uni sono più ragionevoli degli altri, ma solamente dal fatto che noi conduciamo i nostri pensieri per diverse vie e non consideriamo le medesime cose. Difatti non è sufficiente aver buona la mente, ma l'essenziale è di applicarla bene (2). Le anime più grandi sono capaci dei più grandi vizi come delle più grandi virtù; e quelli che procedono molto lentamente possono avanzare molto più oltre, se seguono sempre il cammino diritto, di quelli che corrono e che se ne allontanano.

Per conto mio, non ho mai avuto la presunzione che il mio spirito fosse in qualche cosa più perfetto di quello comune; anzi ho spesso dubitato d'avere il pensiero così pronto e l'immaginazione così netta e distinta o la memoria così ampia o così presente come alcune altre persone. E non conosco affatto altre qualità, oltre queste, che servano alla perfezione dello spirito: giacchè per la ragione o il senso, dal momento che essa è la sola cosa che ci rende uomini e ci distingue dalle bestie, voglio credere che essa è tuttora intiera in ciascuno e seguire

(1) Il primo e fondamentale presupposto del cartesianesimo è appunto questo, che non a caso Cartesio mette a principio del suo discorso: il buon senso (o ragione) è egualmente distribuito in tutti gli uomini e, come dirà più oltre, è uno ed intero in ciascun di essi. Questo presupposto consente a Cartesio di ritenere indispensabile un metodo, la mancanza del quale è causa della varietà delle opinioni e dell'errore.

(2) Di qui deriva la necessità del metodo: una volta entrata in possesso di esso, non vi saranno limiti alle possibilità della ragione, la quale potrà conseguire qualsiasi successo nella conoscenza e nel dominio della natura (ottimismo razionalistico di Cartesio).

in ciò l'opinione comune dei filosofi i quali dicono che il più o il meno vi è solo per gli *accidenti* non per le *forme* o *nature* degli individui di una medesima *specie* (1).

Ma non temerò di dire che penso di avere avuto la fortuna di essermi incamminato sin dalla mia giovinezza per certe vie che mi hanno condotto a considerazioni e a massime delle quali ho formato un metodo, mediante il quale mi sembra che ho il mezzo di aumentare gradualmente la mia conoscenza e di elevarla a poco a poco al punto più alto al quale la mediocrità del mio spirito e la breve durata della mia vita possono permettere di condurla. Difatti ne ho già raccolto tali frutti che, sebbene nel giudizio che faccio di me stesso cerchi sempre di pendere verso il lato della diffidenza piuttosto che verso quello della presunzione; e sebbene guardando con occhio di filosofo le diverse azioni e imprese di tutti gli uomini non ve ne sia quasi alcuna che non mi sembri vana e inutile; non cesso tuttavia dal ricavare una soddisfazione estrema dal progresso che penso di avere già fatto nella ricerca della verità e di concepire per l'avvenire tali speranze che, se tra le occupazioni degli uomini puramente uomini (2) ve n è qualcuna che sia effettivamente buona e importante, oso dire che è quella che io ho scelta.

Tuttavia può darsi che io m'inganni e che ciò che scambio per oro e diamanti non sia che ottone e vetro. So quanto siamo soggetti a ingannarci in ciò che ci tocca e quanto anche i giudizi dei nostri amici ci debbano essere sospetti, quando sono in nostro favore.

Perciò la mia intenzione non è quella d'insegnare qui il metodo che ciascuno deve seguire per ben condurre la propria ragione, ma solamente di far vedere in qual maniera io ho cercato di condurre la mia (3).

---

(1) L'accidente è nella terminologia scolastica la qualità che una cosa può avere e non avere senza mutarsi di natura (per esempio l'uomo può essere nero o bianco); la forma è invece l'essenza o natura di una cosa: la forma dell'uomo è la ragione.

(2) Le « occupazioni degli uomini » sono evidentemente quelle che si fondano sull'uso della ragione, la quale è propria degli uomini. Ed evidentemente il primo e fondamentale uso della ragione, quello per il quale essa è nata, è la ricerca della verità.

(3) Cartesio non vuole apparire in veste di maestro o di precettore. Egli espone, semplicemente, il modo con cui egli ha cercato di condurre la sua ragione. Ma poichè la ragione è una in tutti, non ci possono essere due modi di condurla: sicchè la sua ricerca ha necessariamente un valore e un significato universali.

B) *Le regole.*

[*Disc.* II]. Pensai che si dovesse cercare qualche altro metodo, il quale, conservando i vantaggi di queste tre scienze (1), fosse esente dai loro difetti. E come la moltitudine delle leggi fornisce spesso scuse ai vizi, in maniera che uno Stato è molto meglio regolato quando, non avendo che poche leggi, esse vi sono osservate molto strettamente; così in luogo del gran numero di precetti, dei quali la logica è composta, credetti che sarebbero stati sufficienti i quattro seguenti, dato che prendessi la ferma e costante risoluzione di non mancare di osservarli neppure una volta.

Il primo era di non ricevere mai per vera alcuna cosa che non riconoscessi immediatamente come tale: cioè di evitare diligentemente la precipitazione e la prevenzione; e di non comprendere nei miei giudizi niente di più di ciò che si presentasse così chiaramente e così distintamente al mio spirito, che io non avessi alcuna occasione di metterlo in dubbio.

Il secondo era di dividere ciascuna delle difficoltà da esaminare nel maggior numero di parti possibile e necessario per meglio risolverle.

La terza era di condurre i miei pensieri ordinatamente, cominciando dagli oggetti più semplici e più facili a conoscersi per risalire a poco a poco, quasi per gradi, fino alle conoscenze più composte; supponendo che vi sia un ordine anche tra quegli oggetti che non si precedono naturalmente l'un l'altro.

L'ultimo era di fare in ogni caso enumerazioni così complete e revisioni così generali da esser sicuro di non omettere nulla.

C) *La morale provvisoria.*

[*Disc.* III]. Non è sufficiente prima di cominciare a ricostruire la casa nella quale si dimora, abbatterla e fare provvista di materiali o d'architetti o esercitarsi all'architettura e oltre a ciò tracciarne

---

(1) La logica, la geometria analitica e l'algebra, che Cartesio dice di aver studiato a preferenza delle altre.

diligentemente il disegno; è pure necessario essersi provvisto di qualche altra casa dove si possa alloggiare comodamente durante il tempo che si lavorerà. Similmente, affinchè non rimanessi irresoluto nelle mie azioni durante il tempo, in cui la ragione mi obbligava ad esserlo nei miei giudizi, e non cessassi di vivere durante questo tempo il meglio che potessi, mi formai una morale provvisoria, che consisteva soltanto in tre o quattro massime, delle quali voglio farvi parte (1).

La prima era quella di obbedire alle leggi e ai costumi del mio paese conservando costantemente la religione nella quale Dio mi ha fatto la grazia di essere istruito fin dalla mia infanzia e regolandomi in ogni altra cosa secondo le opinioni più moderate e più lontane dall'eccesso che fossero comunemente ricevute in pratica dalle persone più sensate con le quali avevo da vivere. Giacchè, cominciando allora a non contare per niente le mie proprie opinioni, perchè volevo sottometterle tutte al mio esame, ero sicuro di non poter far meglio che seguire le opinioni delle persone più savie.

La mia seconda massima era di essere nelle mie azioni più fermo e più risoluto che mi riuscisse possibile e di seguire costantemente le opinioni più dubbie, una volta che mi ci fossi deciso, come se fossero sicurissime. Volevo imitare in ciò i viaggiatori che, trovandosi fuori strada in qualche foresta, non devono girovagare un po' da un lato un po' da un altro e ancora meno arrestarsi in un posto, ma camminare sempre, più diritto che possono, verso una medesima direzione e non cambiarla affatto per ragioni deboli, anche se il caso solo al principio abbia determinato a sceglierla: giacchè, in questo modo, se non vanno proprio dove desiderano, arriveranno almeno in qualche parte dove verosimilmente staranno meglio che nel mezzo di una foresta...

La mia terza massima era di cercare sempre di vincere piuttosto me stesso che la fortuna e di mutare piuttosto i miei desideri anzicchè l'ordine del mondo; e in generale di abituarmi a credere che non vi è niente che sia interamente in nostro potere oltre che i nostri pensieri; in modo che quando abbiamo fatto del nostro meglio rispetto alle

(1) Nelle massime che seguono è dominante la preoccupazione cartesiana, non solo di non voler apparire a nessun costo come un riformatore politico o religioso, ma anche di non voler dare appiglio in nessun modo a una estensione della sua critica a domini diversi da quello strettamente filosofico.

cose esteriori, tutto ciò che manca per la riuscita è, nei nostri rispetti, assolutamente impossibile (1). Questo solo mi sembrava sufficiente per impedirmi di desiderare per l'avvenire ciò che non era in mio potere acquistare, e così per rendermi contento.

Infine, a conclusione di questa morale, credetti di fare una rivista di tutte le diverse occupazioni che gli uomini seguono in questa vita per scegliere la migliore; e senza giudicare quelle degli altri pensavo che non potevo far di meglio che continuare in quell'occupazione nella quale mi trovavo, cioè a impiegare tutta la mia vita a coltivare la mia ragione e a progredire, finchè mi fosse possibile, nella conoscenza della verità, seguendo il metodo che mi ero prescritto.

II.

IL DUBBIO.

[*Med.* I]. Non da oggi soltanto mi sono accorto che fin dai miei primi anni ho ricevuto come vere molte opinioni false; e quel che ho poi fondato sopra principii così malsicuri non può essere che dubbio ed incerto: ed ho deciso, allora, di dovere incominciare sul serio, una volta per sempre, a disfarmi di tutte le opinioni che avevo ricevuto per l'innanzi nella mia credenza, e cominciare tutto di nuovo, fin dalle fondamenta, se volevo stabilire qualche cosa di certo e di costante nelle scienze...

A tale uopo non sarà necessario mostrare che tutte sono false, perchè forse non ne verrei mai a capo; ma poichè la ragione mi persuade già che devo impedirmi di prestar fede alle cose che non sono interamente certe ed indiscutibili con la stessa cura con cui devo rifiutare quelle che mi sembrano manifestamente essere false, questo mi basterà per rifiutarle tutte se posso trovare in tutte qualche motivo di dubbio. Perciò non sarà neppure necessario esaminarle ciascuna in particolare, perchè sarebbe un lavoro eterno; ma, poichè il crollo delle fondamenta trascina con sè necessariamente tutto il resto dell'edificio comincerò dapprima dai principii sui quali tutte le mie

(1) È massima schiettamente stoica, che si trova in questa forma in Epitteto e costituisce, anzi, l'ispirazione fondamentale del *Manuale*. Le cose che sono in nostro potere sono unicamente le nostre opinioni e le nostre passioni. Su queste bisogna dunque agire. Il resto rientra nel campo della impossibilità in quanto l'uomo non ha potere diretto su di esso.

vecchie opinioni erano fondate. Tutto ciò che ho ricevuto finora come il più vero e sicuro, l'ho appreso, o dal senso, o per mezzo del senso: ora io ho sperimentato qualche volta che il senso inganna ed è prudente non fidarsi mai di coloro che ci hanno una volta ingannati: ma forse, sebbene i sensi ci ingannino qualche volta intorno alle cose poco sensibili e molto lontane, se ne trovano tuttavia molte altre di cui non si può ragionevolmente dubitare, per quanto noi le conosciamo per mezzo dei sensi: per esempio, che io son qui, seduto accanto al fuoco, vestito di un abito da camera, con queste carte fra le mani, e cose di questo genere.

Tuttavia debbo tener conto che io sono un uomo, e che, per conseguenza, ho l'abitudine di dormire e di rappresentarmi nei miei sogni le stesse cose che i pazzi pensano nella veglia, e talvolta perfino meno verosimili. Quante volte mi è capitato di sognare di notte che ero in questo luogo, vestito, accanto al fuoco, sebbene io fossi nudo nel mio letto! Ora mi sembra che io guardo questa carta con occhi non addormentati; che questa testa che io scuoto non è assopita; che con deliberato proposito io stendo la mia mano e me la tocco; quel che succede nel sonno non sembra così chiaro e distinto come tutto questo. Ma, ripensandoci attentamente, mi ricordo di essere stato spesso ingannato nel sonno da simili illusioni, e, fermandomi su questo pensiero, vedo chiaramente che non ci sono segni sufficienti, per distinguere nettamente il sogno dalla veglia, tanto che me ne stupisco; ed il mio stupore è tale che è quasi capace di persuadermi che io dormo...

Per questo, noi non trarremo mai una conclusione sbagliata dicendo che la fisica, l'astronomia, la medicina e tutte le altre scienze che dipendono dalla considerazione delle cose composte, sono molto dubbie ed incerte; mentre l'aritmetica, la geometria e le altre scienze di tal natura che non trattano altro che cose semplici e generalissime, senza darsi pensiero di ricercare se esse esistano o no nella natura, contengono qualche cosa di certo ed indubitabile; giacchè, sia che io sia sveglio sia che dorma, due più tre fanno sempre cinque, ed il quadrato non avrà mai più di quattro lati; e non sembra possibile che verità così chiare ed evidenti possano essere false o incerte.

Tuttavia da molto tempo ho nel mio animo una certa opinione che esiste un Dio onnipossente, il quale mi ha fatto e creato qual io sono. Ora, come posso sapere se egli ha fatto in modo che non vi

sia nè terra, nè cielo, nè corpi estesi, ma che tuttavia io abbia sentimento di tutte queste cose, e che tutto ciò mi sembri esistere nel modo come io vedo? Così, come io giudico talvolta che gli altri si ingannino nelle cose che credono di sapere meglio, che ne so io se egli non ha fatto in modo che mi inganni anch'io tutte le volte che faccio l'addizione di due più tre, o conto i lati del quadrato, o giudico intorno a qualche cosa più facile ancora, se qualche cosa più facile di questo si può immaginare? Ma forse Dio non ha voluto che io fossi ingannato in tal modo, essendo sovranamente buono. Ma se ripugnasse alla sua bontà il farmi in modo che m'ingannassi sempre, sembrerebbe ancora contrario alla sua bontà il permettere che io mi inganni qualche volta: eppure non posso dubitare che lo permetta.

Io supporrò, dunque, che non Dio, che è ottimo e sorgente sovrana di verità, ma un genio cattivo, scaltro e mendace quanto potente, abbia spiegato tutto il suo ingegno per ingannarmi; supporrò che il cielo, l'aria, la terra, i colori, le figure, i suoni e tutte le altre cose esterne, non siano altro che illusioni e sogni di cui egli si è servito per tendere delle trappole alla mia credulità; considererò me stesso come privo di mani, di occhi, di muscoli, di sangue; come privo di sensi, ma falsamente credendo di avere tutte queste cose; rimarrò ostinatamente attaccato a tale pensiero; e se con questo mezzo non è in mio potere di pervenire alla conoscenza di alcuna verità, almeno è in mio potere di *sospendere* il mio giudizio. Per questo mi guarderò con cura dall'accogliere nella mia credenza alcunchè di falso, e preparerò così bene il mio spirito contro tutte le astuzie di quel grande ingannatore che, per quanto potente e scaltro egli sia, non mi potrà imporre mai nulla.

III.

IL «COGITO»

[*Med.* II]. Suppongo, dunque, che tutto quel che vedo sia falso; mi persuado che nulla di tutto quello che la mia memoria ripiena di menzogne mi rappresenta sia mai esistito; mi immagino di non avere sensi; credo che il corpo, la figura, l'estensione, il movimento, il luogo non siano altro che finzioni del mio spirito. Che cosa dunque si potrà credere vero? Forse null'altro se non che al mondo non c'è nulla di certo.

Ma che ne so io, se non vi sia qualche cosa di diverso da ciò che io giudico incerto, e di cui non vi possa essere il minimo dubbio? Non vi è forse un Dio o qualche altra potenza che mette nel mio spirito questi pensieri? Questo non è necessario perchè forse son capace di produrli io stesso. Almeno non sono io qualche cosa? Ma ho già negato di avere dei sensi ed un corpo; tuttavia io esito perchè, che cosa segue da questo? Sono io talmente dipendente dal corpo e dai sensi da non poter essere senza di loro? Ma io mi son persuaso che non v'è nulla nel mondo, nè cielo, nè terra, nè spiriti, nè corpi; non mi son dunque anche persuaso che io non esisto? Tutt'altro; senza dubbio io ero, se mi sono persuaso o soltanto se ho pensato qualche cosa. Ma c'è non so qual genio ingannatore potentissimo ed astutissimo, che adopera tutto il suo ingegno ad ingannarmi. Non vi è dunque dubbio che io sono, se esso m'inganna; e m'inganni quanto vuole, ma non potrà mar fare in modo che io non sia niente finchè penserò di essere qualche cosa. Di modo che, dopo di avervi ben pensato e di avere con cura esaminato ogni cosa, alla fine bisogna concludere e tenere come fermo che questa proposizione: *Io sono, io esisto*, è necessariamente vera tutte le volte che io la pronuncio o la penso nel mio spirito...

Ma che sono io, ora che suppongo che v'è un genio potentissimo e, se oso dirlo, malizioso ed astuto, il quale impiega tutte le sue forze e tutto il suo ingegno per ingannarmi? Posso essere sicuro di avere la minima cosa di tutto quello che appartiene alla natura del corpo? Mi fermo qui a pensare attentamente e ripenso tutte queste cose nel mio spirito, e non ne trovo alcuna di cui possa dire che sia in me. Non è necessario che mi fermi ed enumerarle. Passiamo allora agli attributi dell'anima e vediamo se non ve n'ha qualcuno che sia in me. I primi sono quelli di nutrirmi e di camminare; ma se è vero che io non ho un corpo, è altresì vero che non posso nè camminare nè nutrirmi. Un altro è quello di sentire; ma neppure sentire non si può senza un corpo; inoltre, ho creduto talvolta, durante il sonno, di aver molte sensazioni che al mio risveglio mi sono accorto di non avere avute realmente. Un altro è quello di pensare, e trovo qui che il pensiero è un attributo che mi appartiene; esso solo non può essere staccato da me. Io sono, io esisto; questo è certo: ma per quanto tempo? Per tutto il tempo che io penso; giacchè potrebbe forse anche avvenire che se cercassi totalmente di pensare, nel medesimo tempo ces-

serei completamente di essere. Io non ammetto ora nulla che non sia necessariamente vero; io non sono, dunque, parlando con precisione, altro che una cosa che pensa, cioè uno spirito, un intelletto, una ragione, tutti termini il cui significato prima mi era sconosciuto. Ora, io sono una cosa vera e veramente esistente: ma quale cosa? L'ho detto: una cosa che pensa.

E che è una cosa che pensa? È una cosa che dubita, capisce, concepisce, afferma, nega, vuole, non vuole, immagina, sente. Certo non è poco se tutto questo appartiene alla mia natura. Ma perchè non le dovrebbe appartenere? Non sono io quello stesso che ora dubita di quasi tutto, che nondimeno capisce e concepisce certe cose, che afferma che certe cose sole sono vere, che nega tutte le altre, che non vuole essere ingannato, che immagina molte cose, talvolta perfino a mio dispetto, che anche ne sente molte coll'intervento degli organi del corpo? Niente di tutto questo è vero, come è certo che io sono ed esisto, anche se io dormissi sempre e se colui che mi ha dato l'essere impiegasse tutto il suo ingegno per ingannarmi? Vi è anche qualcuno di questi attributi che possa essere distinto dal mio pensiero o che si possa dire separato da me? Giacchè è per sè così evidente che son io che dubito, capisco, desidero, che non è necessario qui aggiungere nulla per spiegarlo. Ed io ho anche di certo la possibilità di immaginare; giacchè, sebbene possa avvenire (come sopra ho esposto) che le cose che io immagino non siano vere, tuttavia questa possibilità d'immaginare non cessa di essere realmente in me, e fa parte del mio pensiero. Finalmente io sono lo stesso che sente, che cioè percepisce certe cose per mezzo degli organi del senso, poichè infatti io vedo la luce, odo il rumore, sento il calore. Ma si dirà che queste sono false apparenze e che io dormo. Sia pure: ma almeno è certo che mi sembra di vedere la luce, udire il rumore, sentire il calore; questo non può esser falso, ed è appunto questo quel che in me si chiama sentire, e questo appunto non è altro che pensare. Dal che comincio a sapere chi io sia, con un po' più di chiarezza e di distinzione di prima...

Ma infine cosa dirò di questo spirito, cioè di me stesso? Giacchè per ora non ammetto in me null'altro che lo spirito. E che? io che credo di concepire con tanta chiarezza e distinzione un pezzo di cera, non conoscerei me stesso, non solo con maggior verità e certezza, ma neppure con maggior distinzione e chiarezza? Se io giudico che

la cera è o esiste *in quanto la vedo*, certo segue con molto maggior evidenza *che sono o esisto io stesso in quanto la vedo:* giacchè può darsi che quel che io vedo non appartenga realmente alla cera; può darsi ancora che io non abbia occhi capaci di vedere cosa alcuna; ma non può darsi che, quando io vedo, o — cosa che non distinguo affatto — quando io penso di vedere, io che penso non sia qualche cosa. Così, se io giudico che la cera esiste in quanto la tocco, ne seguirà ancora la stessa cosa, cioè che io sono; e se io giudico così in quanto me ne persuade la mia immaginazione od un'altra causa qualsiasi, concluderò sempre la stessa cosa. E quel che ho osservato qui a proposito della cera, si può applicare a tutte le altre cose che mi sono esterne e che si possono ritrovare fuori di me. Di più, se la conoscenza e la percezione della cera mi è parsa più netta e distinta, dopo che non solo la vista o il tatto, ma molte altre cause ancora me l'hanno resa più manifesta, con quanto maggior evidenza, distinzione e chiarezza bisogna riconoscere che io ora conosco me stesso, dal momento che tutte le ragioni che servono a conoscere e concepire la natura della cera, o di un altro corpo qualsiasi, provano molto meglio la natura del mio spirito! E nello spirito stesso si trovano tante altre cose che possono contribuire alla chiara conoscenza della sua natura, che quelle che dipendono dal corpo, come queste, non meritano quasi neppur d'esser tenute in conto! Ma eccomi infine giunto senza accorgermi dove volevo: difatti, poichè è una cosa che mi è ora manifesta, che i corpi stessi non sono conosciuti propriamente per mezzo dei sensi o colla facoltà d'immaginare, e che non sono conosciuti in quanto sono visti o toccati, ma solo in quanto *compresi o afferrati dal pensiero*, vedo chiaramente che nulla mi è facile da conoscere più del mio spirito (1).

(1) I corpi stessi non sono veramente conosciuti che dal pensiero, perchè solo il pensiero *giudica* che essi non sono false apparenze, ma realtà. La certezza dell'esistenza di qualsiasi corpo (posto che sia conseguibile) presuppone dunque la certezza che lo spirito ha di se stesso.

IV.

DIO.

[*Med.* III]. Io sono sicuro di essere una cosa che pensa: ma non so dunque anche che cosa è necessario per assicurarmi di qualche cosa? Certo, in questa prima conoscenza non v'è nulla che mi assicuri della verità meglio della chiara e distinta percezione di quel che dico, la quale invero non sarebbe sufficiente ad assicurarmi che quel che dico è vero, se mai potesse capitare che una cosa che io concepisco così chiaramente e distintamente si trovi falsa; laonde mi sembra di poter stabilire qui come regola generale che tutte le *cose che noi concepiamo molto chiaramente e distintamente sono vere.* Tuttavia io ho accolto e ammesso fin d'ora come certe e manifeste molte cose che ho nondimeno riconosciute in seguito come dubbie ed incerte. Quali erano allora queste cose? Erano la terra, il cielo, gli astri e tutte le altre cose che percepivo per mezzo dei sensi. Ora che cosa percepisco in esse chiaramente e distintamente? Certo null'altro se non che le idee o i pensieri di quelle cose si presentavano al mio spirito. Ed ancor ora non nego che tali idee si trovino in me. Ma vi era un'altra cosa per me sicura e che ritenevo di percepire in maniera molto chiara a cagione dell'abitudine che avevo di crederla, sebbene veramente non la percepissi, cioè che *esistono fuori di me cose* da cui queste idee provenivano ed a cui erano completamente simili. Ed in questo appunto m'ingannavo; o se per caso giudicavo secondo verità, non erano le conoscenze che io avevo la causa della verità del mio giudizio.

Ma quando considerai qualche cosa di molto semplice e facile a proposito dell'aritmetica e della geometria, per esempio che due più tre fanno cinque, e simili, non le concepivo almeno altrettanto chiaramente per esser certo della loro verità? Certo, se ho ritenuto in seguito che si poteva dubitare di queste cose, non è stato per altra ragione fuor di quella di pensare che forse un Dio aveva potuto darmi una natura tale che m'ingannassi anche in quelle cose che mi sembrano le più chiare. Ora tutte le volte che questa opinione concepita prima intorno alla sovrana potenza di un Dio si presenta al mio pensiero, son costretto a riconoscere che gli è facile, se vuole, fare in modo che io m'inganni anche nelle cose che credo di conoscere con grandissima evidenza; mentre, al contrario, tutte le volte che considero

le cose che credo di concepire molto chiaramente, io ne rimango talmente persuaso, che mi lascio trascinare a queste parole: *M'inganni chi può, ma nessuno potrà mai fare sì che io non sia nulla finchè penso di essere qualche cosa,* o che un giorno sia vero che io non sia mai esistito essendo vero ora che io esisto, o che due più tre facciano più o meno di cinque, o simili cose che io veggo chiaramente, non poter essere in maniera diversa da come io le concepisco.

E certo, poichè non ho alcuna ragione di credere che vi sia un Dio ingannatore, e poichè non ho neppure considerato ancora le ragioni che provano l'esistenza di Dio, il motivo di dubbio che deriva soltanto da questa opinione è molto lieve e, per così dire, metafisico. Ma per poterlo eliminare subito, debbo esaminare se vi sia un Dio, non appena se ne presenterà l'occasione; e se trovo che ve n'è uno, debbo pure esaminare se sia ingannatore; giacchè senza la conoscenza di queste due verità non vedo come mai io possa essere certo di cosa alcuna. E per poter aver modo di esaminare ciò senza interrompere l'ordine della meditazione che mi sono proposto — cioè passare per gradi dalle conoscenze che trovo per prime nel mio spirito a quelle che vi posso trovare in seguito — occorre qui che divida tutti i miei pensieri in certe categorie, e consideri in quali di queste categorie vi sia veramente verità ed errore.

Fra i miei pensieri alcuni sono come immagini delle cose ed a questi soltanto si conviene il nome di *idea* come quando mi rappresento un uomo, una chimera, il cielo, un angelo, Dio stesso. Altri invece hanno forma diversa: come quando io voglio, temo, affermo o nego, e allora concepisco sì qualche cosa come soggetto dell'atto del mio spirito, ma con questo atto aggiungo anche qualche altra cosa all'idea che ha di quella prima cosa; i pensieri di questa fatta sono chiamati, i primi volizioni o affezioni, i secondi giudizi.

Ora, per ciò che concerne le idee, se si considerano solamente in sè e non si riferiscono ad altro, esse non possono, parlando con proprietà, essere false: giacchè, sia che immagini una capra, sia una chimera, non è men vero che io immagino l'una come l'altra. E neppure si deve temere che si possa trovare del falso nelle affezioni e nelle volizioni; poichè sebbene io possa desiderare cose cattive o anche cose che non furono mai, non è per questo men vero che io le desidero. Così non restano altro che i giudizi nei quali debbo guardarmi con cura dall'errore. Ora, l'*errore principale* e più solito

che vi può incontrare, consiste nel ritenere che le *idee* che sono in me *siano simili* o conformi alle cose che sono fuori di me; giacchè se io considerassi le idee soltanto come modi o forme del mio pensiero, senza volerle riferire a qualche cosa di esterno, difficilmente si potrebbero dare occasioni di errore.

Ora, di queste idee, le *une* mi sembrano essere *nate* in me, altre essermi *estranee* ed essermi venute dal di fuori, altre essere *formate e trovate* da me stesso (1).

Difatti, la *facoltà di concepire* quel che in generale si chiama una cosa, o una verità, o un pensiero, mi sembra di non averla da altro che dalla mia propria natura; ma se io ora odo un rumore, se vedo il sole, se avverto il colore, finora ho giudicato che questi sentimenti derivano da qualche cosa che è fuori di me; e infine mi sembra che le sirene, gli ippogrifi e tutte le altre simili chimere sono finzioni ed invenzioni del mio spirito. Ma forse mi posso anche persuadere che queste idee sono tutte del genere di quelle che io chiamo estranee e che mi vengono dal di fuori o che sono tutte nate con me, o che sono tutte prodotte da me: poichè non ho ancora chiaramente trovato la loro vera origine. E quel che a questo punto mi rimane soprattutto da fare è di considerare quali ragioni mi obblighino a credere che quelle idee le quali mi sembrano venire dagli oggetti esterni siano simili agli oggetti stessi.

Ora, è una cosa manifesta al lume naturale che ci deve essere almeno tanta realtà nella causa efficiente e totale quanto nel suo effetto: difatti, donde può l'effetto trarre la sua realtà se non dalla causa sua? E come potrebbe questa causa comunicargliela se non l'avesse in se stessa? Da questo segue non soltanto che il nulla non potrebbe produrre cosa alcuna, ma anche che ciò che è più perfetto, che cioè contiene in sè maggiore realtà, non può derivare e dipendere da ciò che è meno perfetto: e questa verità non è soltanto chiara ed evidente negli effetti che hanno quella realtà che i filosofi chiamano attuale o formale, ma anche nelle idee in cui si considera soltanto quella realtà che chiamano oggettiva (2). Per esempio, la

(1) È la famosa distinzione cartesiana tra idee *innate, avventizie* (venute dal di fuori) e *fittizie* (prodotte da me.) Ma le idee innate si riducono, come è detto subito dopo, alla *facoltà di concepire:* non si può dunque parlare in Cartesio di innatismo nel vecchio senso: nel senso, per es., che Locke tiene presente e combatte nel suo *Saggio.*

(2) Oggettiva, cioè rappresentativa (oggetto o contenuto di un'idea).

pietra che non è ancora stata, non può ora cominciare ad essere se non è prodotta da una cosa che possieda in sè formalmente o eminentemente tutto ciò che entra nella composizione della pietra, che cioè contenga in sè le stesse cose od altre più eccellenti di quelle che son nella pietra... Ma inoltre, l'idea della pietra non può essere in me se non vi è stata messa da qualche causa che contenga in sè almeno altrettante realtà quanta è quella che io concepisco nella pietra stessa; giacchè, sebbene la causa non trasmetta nella mia idea nulla della sua realtà attuale o formale, non si deve per questo immaginare che questa causa debba essere meno reale; ma si deve sapere che tutte le idee sono opera dello spirito, e la loro natura è tale che non richiede da sè altra realtà formale, se non quella che essa riceve e toglie dal pensiero o dallo spirito, di cui essa è soltanto un m o d o, cioè una maniera di pensare. Ora, perchè un'idea contenga una tale realtà oggettiva più di un'altra, essa deve senza dubbio averla da qualche causa nella quale si trovi almeno altrettanta realtà formale quanta è la realtà oggettiva contenuta dall'idea; giacchè se supponiamo che in un'idea si trovi qualche cosa che non si ritrova nella sua causa, bisogna che essa prenda questo dal nulla (1).

Ora, fra tutte le idee che sono in me, oltre quella che rappresenta me a me stesso e per la quale non vi può essere più alcuna difficoltà, ve ne è un'altra che mi rappresenta un Dio, altre che mi rappresentano cose corporee ed inanimate, altre angeli, altre animali, altre ancora uomini simili a me. Ma per quel che riguarda le idee che mi rappresentano altri uomini, o animali, o angeli, concepisco facilmente che esse possono essere formate da una mescolanza e composizione delle altre idee che ho delle cose corporee e di Dio, anche se fuori di me non vi fossero altri uomini nel mondo, nè animali, nè angeli. E per quel che concerne le idee delle cose corporee, non riconoscono nulla di così grande nè di così eccellente che non mi sembri possa venire da me stesso...

Non rimane dunque altro che l'idea di Dio, nella quale bisogna considerare se vi sia qualche cosa che non abbia potuto venire da me. Col nome di Dio io intendo una sostanza infinita, eterna, immuta-

---

(1) Ecco il principio che servirà a Cartesio per stabilire la prima e fondamentale prova dell'esistenza di Dio: una idea deve avere come sua causa un essere che contenga i n a t t o («formalmente») quella perfezione che essa r a p p r e s e n t a («che in essa è oggettivamente»).

bile, indipendente, onnisciente, onnipotente, e da cui io e tutte le altre cose che sono (se è vero che ve ne sono di esistenti) sono state create e prodotte. Ora, queste qualità sono così grandi ed eminenti che, quanto più attentamente le considero, tanto meno mi persuado che l'idea che io ho possa avere la sua origine da me solo. E di conseguenza è necessario concludere, da tutto quel che ho detto prima, che Dio esiste: difatti, sebbene l'idea di sostanza sia in me per il fatto stesso che io sono una sostanza, non potrei avere l'idea di una sostanza infinita, io che sono un essere finito, se essa non fosse stata messa in me da qualche sostanza che fosse veramente infinita. E non debbo immaginare di non concepire l'infinito per mezzo di una vera idea, ma solo come negazione del finito, così come intendo il riposo e le tenebre come negazione del movimento e della luce: giacchè, al contrario, vedo manifestamente che si ritrova più realtà nella sostanza infinita, che nella sostanza finita, e pertanto io ho in me la nozione di infinito prima di quella del finito, cioè di Dio prima che di me stesso; difatti, come sarebbe possibile conoscere che io dubito e desidero, cioè che mi manca qualche cosa e che non sono perfetto, se non avessi in me l'idea di un essere più perfetto di me, al cui confronto io conosco i difetti della mia natura?

Voglio qui considerare se io stesso, che ho questa idea di Dio, potrei essere qualora non vi fosse un Dio. E domando, da chi avrei la mia esistenza? Forse da me stesso o da' miei genitori, o da qualche altra causa meno perfetta di Dio: poichè non si può immaginare nulla di perfetto quanto o più di lui. Ora, se io fossi indipendente da ogni altro e fossi io stesso l'autore del mio essere, non dubiterei di nulla, non avrei desideri, insomma non mancherei di alcuna perfezione, poichè mi sarei dato da me stesso tutte quelle perfezioni di cui ho l'idea in me, e così sarei Dio. Nè debbo immaginare che le cose che mi mancano siano forse più difficili da acquistare di tutte quelle che già possiedo: al contrario è certissimo che sarebbe molto più difficile che io, cioè una cosa o una sostanza pensante, sia uscito dal nulla, di quel che sarebbe l'acquistarmi la luce e la conoscenza di molte cose che ignoro, e che non sono altro che accidenti di questa sostanza; e, certo, se mi fosse stato dato in più questo che ho detto, se cioè fossi io stesso l'autore del mio essere, non mi sarei negate almeno le cose che si possono avere colla maggiore facilità, come sono una quantità di conoscenze di cui la mia natura si trova priva. Neppure

avrei negato a me stesso alcune qualità che veggo contenute nell'idea di Dio, poichè non ne ha alcuna che mi sembri più difficile da fare o da acquistare; e se qualcuna fosse stata più difficile, certo mi sembrerebbe tale (supposto che io avessi da me tutte le altre cose che possiedo) perchè vedrei in ciò limitata la mia potenza.

E sebbene io possa supporre di essere stato sempre come ora sono, non potrei con questo evitare la forza di questo ragionamento, e non tralascerei di riconoscere che necessariamente deve essere Dio l'autore della mia esistenza.

Tutto il tempo della mia vita può infatti dividersi in una infinità di parti, ciascuna delle quali non dipende per nulla dalle altre: perciò, dal fatto che un po' prima sono stato, non segue che io debba essere ora, a meno che in questo momento qualche cosa non mi produca e crei, per così dire, di nuovo, cioè mi conservi. Difatti è molto chiaro ed evidente a chiunque consideri con attenzione la natura del tempo, che una sostanza per essere conservata in tutti i momenti che essa dura, ha bisogno dello stesso potere e della stessa azione che sarebbe necessaria per produrla e crearla di nuovo se essa non fosse ancora: cosicchè il lume naturale ci fa vedere chiaramente che la conservazione e la creazione differiscono non in realtà, ma solo rispetto al nostro modo di pensare.

Neppure si può immaginare che molte cause insieme abbiano concorso in parte alla mia produzione e che da una abbia ricevuto l'idea di una delle perfezioni che attribuisco a Dio, da un'altra l'idea di un'altra perfezione, di modo che tutte queste perfezioni si trovino veramente in qualche parte dell'universo ma non si ritrovino tutte riunite da una sola, che sia Dio. Giacchè, al contrario, l'unità, la semplicità, o l'inseparabilità di tutte le qualità divine è una delle principali perfezioni che io concepisco: e certo l'idea di tale unità di tutte le perfezioni di Dio non ha potuto essere messa in me da causa alcuna da cui non abbia ricevuto anche le idee di tutte le altre perfezioni. Difatti, non ha potuto far sì che io le concepissi tutte insieme ed inseparábili, senza aver fatto sì, nel tempo stesso, che io sapessi che cosa esse sono e le conoscessi tutte in qualche maniera.

Mi rimane solo da esaminare in qual modo io abbia acquistata tale idea; giacchè non l'ho ricevuta per mezzo dei sensi, nè mai essa si è offerta a me, inaspettatamente, come fanno di solito le idee delle cose sensibili, quando queste cose si presentano, o sembrano

presentarsi, agli organi esterni dei sensi; neppure essa è una pura produzione o finzione del mio spirito poichè non è in mio potere aggiungervi o togliervi qualche cosa; per conseguenza non rimane a dire altro se non che questa idea è nata e prodotta con me dacchè sono stato creato, così come l'idea di me stesso. Ed invero non si deve trovar strano che Dio creandomi abbia messo in me tale idea, che fosse come il segno che l'operaio imprime alla sua opera; e non è necessario che questo segno sia qualche cosa di diverso dall'opera stessa (1): ma per il fatto solo che Dio mi ha creato, è ben credibile che egli mi ha in qualche modo prodotto ad immagine è somiglianza sua, e che io concepisco questa rassomiglianza, nella quale è contenuta l'idea di Dio, colla stessa facoltà con cui concepisco me stesso: cioè quando io rifletto sopra di me, non solamente conosco che io sono una cosa imperfetta, incompleta e dipendente da altri, una cosa che tende ed aspira incessantemente a qualche cosa di meglio di quel che io non sia, ma riconosco altresì nello stesso tempo che colui dal quale dipendo possiede in sè tutte quelle grandi cose a cui io aspiro, e di cui trovo in me le idee, e ne gode non indefinitivamente ed in potenza, ma effettivamente, attualmente e infinitamente, e così è Dio.

V.

L'ERRORE.

[*Med.* IV] In seguito a ciò, venendo a considerare più da vicino me ed i miei errori, i quali soli testimoniano che c'è in me imperfezione, trovo che essi dipendono dal concorso di due cause, cioè dalla facoltà di conoscere che è in me e dalla facoltà di scelta o libero arbitrio, cioè dal mio intelletto ed insieme dalla mia volontà. Difatti coll'intelletto solo non affermo nè nego alcuna cosa, ma soltanto concepisco le idee delle cose che posso affermare o negare.

La volontà consiste in questo, che noi possiamo fare o non fare

---

(1) L'idea di Dio non è innata in noi nel senso di essere un contenuto della nostra anima; è l'impronta stessa, che portiamo nella costituzione del nostro spirito, della creazione divina. La dimostrazione che Cartesio ha data è dunque la dimostrazione dell'identità del riconoscimento che noi facciamo del nostro essere come essere pensante col riconoscimento della dipendenza di questo essere da Dio.

una cosa, cioè affermare o negare, ricercare o fuggire una cosa; o piuttosto consiste soltanto in questo che, per affermare o negare, ricercare o fuggire le cose che l'intelletto ci presenta, noi agiamo in modo che non sentiamo alcuna forza esterna che ci costringa. Per essere libero non è necessario di essere indifferente a scegliere uno o l'altro dei due contrari; ma piuttosto, quanto più io propendo per l'uno, sia che conosca con evidenza che il bene ed il male vi si incontrano, sia che Dio disponga così l'intimo del mio pensiero, tanto più liberamente io faccio la mia scelta e l'accolgo; e certo la grazia divina e la conoscenza naturale, lungi dal diminuire la mia libertà, l'aumentano e la fortificano; cosicchè questa indifferenza che io sento quando non sono trascinato da una parte piuttosto che dall'altra dal peso di alcuna ragione, è il grado più basso di libertà ed appare come un difetto della conoscenza piuttosto che una perfezione della volontà; giacchè se io conoscessi sempre chiaramente che cosa è vero e buono, non faticherei mai a deliberare qual giudizio e qual scelta debbo fare, e sarei così interamente libero senza mai essere indifferente (1).

Da tutto ciò riconosco che la facoltà di volere che ho ricevuto da Dio non è la causa de' miei errori, poichè è nel suo genere ampia e perfetta; e neppure la facoltà di intendere o concepire; poichè concependo solo per mezzo di tal facoltà che Dio mi ha dato per concepire, senza dubbio tutto quel che concepisco, lo concepisco a dovere, nè è possibile che in questo mi inganni.

Donde nascono allora i miei errori? Nascono dal solo fatto che la volontà essendo molto più ampia ed estesa che l'intelletto, non la si può contenere nei limiti stessi, ma si estende anche alle cose che io non comprendo: e siccome per queste cose è indifferente, erra facilmente e sceglie il falso per il vero ed il male per il bene: e questo fa sì che io m'inganni e pecchi.

Ora se mi astengo dal dare il mio giudizio sopra una cosa quando non la concepisco con sufficiente chiarezza e distinzione, è evidente che faccio bene e che non m'inganno: mentre se mi determino a negarla o ad affermarla, allora non mi servo a dovere del mio libero arbitrio; e se affermo quel che non è vero, evidentemente m'inganno;

---

(1) È molto notevole questo concetto della libertà come non-indifferenza e inclinazione ragionevole. Diverrà poi un concetto centrale in Leibniz.

ed anche se giudico con verità, ciò avviene per caso, e non manco per questo di sbagliare e di usare male del mio libero arbitrio; giacchè il lume naturale c'insegna che la conoscenza dell'intelletto deve sempre precedere la determinazione della volontà.

In questo cattivo uso del libero arbitrio si riscontra la privazione che costituisce la forma dell'errore. La privazione, dico, si riscontra nell'operazione in quanto essa procede da me; ma non si trova nella volontà che ho ricevuto da Dio *nè* nell'operazione in quanto dipende da lui; io non ho motivo alcuno di lagnarmi che Dio non mi abbia dato un'intelligenza più ampia od un lume naturale più perfetto di quel che mi ha dato, poichè è proprio della natura di un intelletto finito il non intendere molte cose, ed è proprio della natura di un intelletto creato l'essere finito...

Neppure ho motivo di lagnarmi che mi abbia dato una volontà più grande dell'intelletto, poichè, siccome la volontà consiste in una cosa sola ed indivisibile, la sua natura sembra tale che non si possa toglierle niente senza distruggerla; e certo quanto più essa è estesa, tanto più debbo ringraziare la bontà di colui che me l'ha data.

Neppure ho alcun motivo di lagnarmi che Dio, che mi ha messo al mondo, non abbia voluto mettermi allo stesso livello delle cose più nobili e perfette; ho invece ragione di essere contento perchè, se non mi ha dato la perfezione di non errare mai col primo mezzo di cui ho detto sopra, il quale dipende dalla conoscenza chiara ed evidente di tutte le cose di cui io posso deliberare, ha lasciato almeno in mio potere l'altro mezzo, quello cioè di mantenere con fermezza la risoluzione di non dare mai il mio giudizio sulle cose la cui verità non sia conosciuta chiaramente; giacchè, sebbene io sperimenti in me questa debolezza di non potere continuamente dirigere il mio spirito ad uno stesso pensiero, posso tuttavia, con una meditazione attenta e spesso ripetuta, scolpirmelo nella memoria tanto saldamente da non mancare di ricordarmelo tutte le volte che ne ho bisogno, ed acquistare in tal modo l'abitudine di non sbagliare; e poichè consiste in questo la più grande e principale perfezione umana, credo di avere oggi guadagnato non poco, con la presente Meditazione, e di avere scoperta la causa dell'errore e della falsità.

VI.

LA SOSTANZA ESTESA.

[*Med.* V]. Ora, se dal fatto solo che io posso dal mio pensiero trarre l'idea di qualche cosa, ne segue che tutto ciò che io riconosco chiaramente e distintamente appartenere a quella cosa, le appartiene realmente, non posso da questo derivare un argomento ed una dimostrazione dell'esistenza di Dio? È certo che io trovo in me la sua idea, cioè l'idea di un essere sovranamente perfetto, non meno di quello di un numero o di una figura qualsiasi: e riconosco che una attuale ed eterna esistenza appartiene alla sua natura, non meno chiaramente e distintamente di quel che io conosca che tutto quel che io posso dimostrare di qualche figura o di qualche numero appartiene veramente alla natura di quella figura o di quel numero.

Essendomi abituato a fare distinzione in tutte le altre cose fra l'*esistenza* e l'*essenza* (1), mi sono facilmente persuaso che l'esistenza di Dio può essere separata dalla sua essenza, e così si può concepire Dio come non esistente attualmente. Nondimeno quando vi penso con maggior attenzione, riconosco manifestamente che l'esistenza di Dio non può essere separata dalla sua essenza come non può in un triangolo rettilineo l'essenza essere separata dalla uguaglianza degli angoli a due retti, nè l'idea di montagna essere separata dall'idea di valle: cosicchè c'è altrettanta ripugnanza a concepire un Dio, cioè un essere sovranamente perfetto, al quale manchi l'esistenza, cioè al quale manchi qualche perfezione, quanto a concepire una montagna che non abbia valle.

Anzitutto, sapendo che tutte le cose che concepisco chiaramente e distintamente possono essere prodotte da Dio così come io le concepisco, basta che io possa concepire chiaramente e distintamente una cosa senza un'altra per essere certo che l'una è distinta o differente dall'altra, perchè esse possono essere separate almeno dalla onnipotenza di Dio; nè importa sapere qual potenza produca la separazione

---

(1) È distinzione scolastica: l'essenza è la natura di una cosa, ciò che una cosa è; l'esistenza è la sua realtà di fatto. In tutte le cose finite, l'essenza e l'esistenza sono separabili; e per es., l'essenza del triangolo può essere completamente determinata, senza che alcun triangolo esista. In Dio essenza ed esistenza coincidono: per la sua stessa natura, Dio *è*.

per essere costretti a giudicarle differenti; pertanto, dal fatto stesso che io conosco con certezza la mia esistenza, e che frattanto non trovo nulla altro che appartenga necessariamente alla mia natura o essenza, se non che sono una cosa pensante, concludo benissimo che la mia essenza consiste solo nell'essere una cosa pensante o una sostanza la cui essenza o natura è solamente il pensiero. E sebbene forse, o anche certamente, come ora dirò, io abbia un corpo a cui sono strettamente congiunto, pure, avendo da una parte una chiara e distinta idea di me stesso in quanto sono solamente una cosa che pensa e che non è estesa, dall'altra avendo un'idea distinta del corpo in quanto esso è solamente una cosa estesa e non pensante, è certo che io, cioè la mia anima, per la quale io sono quel che sono, è interamente e veramente distinta dal mio corpo, e può essere od esistere anche senza di esso.

Conosco poi altre facoltà, come quelle di cambiar di luogo, di assumere diverse posizioni, ed altre simili, le quali non possono, come le precedenti, essere concepite senza qualche sostanza a cui aderiscano, nè possono di conseguenza esistere senza di essa; ma è evidente che queste facoltà, se è vero che esistono, debbono appartenere a qualche sostanza corporea od estesa, e non ad una sostanza intelligente perchè nel loro concetto chiaro e distinto vi è contenuta qualche specie di estensione, ma niente affatto di intelligenza. Di più, non posso dubitare che ci sia in me una certa facoltà passiva di sentire, cioè di ricevere e di riconoscere le idee delle cose sensibili; ma essa mi sarebbe inutile, nè me ne potrei servire per nulla, se non vi fosse in me o in qualche altra cosa un'altra facoltà attiva o qualche altra cosa capace di formare e produrre tali idee. Ora questa facoltà attiva non può essere in me in quanto io non sono se non una cosa che pensa, dato che essa non presuppone il mio pensiero e che anche quelle idee mi sono spesso rappresentate senza che io vi contribuisca in modo alcuno e spesso anche contro mia voglia: bisogna dunque necessariamente che essa sia in una sostanza differente da me nella quale tutta la realtà, che è oggettivamente nelle idee prodotte da questa facoltà, sia contenuta formalmente o eminentemente, come ho osservato sopra; e questa sostanza deve essere o un corpo, cioè una natura corporea, nella quale è contenuto formalmente ed effettivamente tutto ciò che è oggettivamente e per rappresentazione in quelle idee, o è Dio stesso, o qualche altra creatura più nobile del corpo nella quale questo stesso è contenuto

eminentemente. Ora, poichè Dio non è ingannatore, è manifesto che non mi manda queste idee immediatamente da se stesso, nè per mezzo di qualche creatura nella quale non sia formalmente ma solo eminentemente conosciuta la loro realtà. Difatti, non avendomi data alcun'altra facoltà per conoscere ciò, ma invece una grandissima inclinazione a credere che esse partono dalle cose corporee, non vedo come si potrebbe negargli la taccia di ingannatore, se veramente queste idee partissero da altro o fossero prodotte da altre cause e non dalle cose corporee; pertanto bisogna concludere che vi sono cose corporee che esistono. Tuttavia esse non sono forse precisamente quali le concepiamo per mezzo dei sensi; ma bisogna almeno riconoscere che tutto ciò che in esse concepisco chiaramente e distintamente, cioè tutte le cose in generale che sono comprese nell'oggetto della geometria speculativa, vi si trovano veramente. Ma per quel che riguarda le altre cose, che sono solamente particolari, per esempio che siano di una tal grandezza e di una tal figura, ecc., o che sono concepite meno chiaramente e distintamente, come la luce, il suono, il dolore e simili, è certo che, sebbene sieno molto dubbie e incerte, pure, per il fatto che Dio non è ingannatore, e che per conseguenza non ha permesso che vi potesse essere alcuna falsità nelle mie opinioni senza che mi abbia dato anche qualche facoltà capace di correggerla, credo di poter concludere con sicurezza che ho in me i mezzi per conoscerle con chiarezza.

LOCKE

CENNO BIOGRAFICO. — Nacque a Wrington nel 1632. La sua giovinezza coincide col periodo turbinoso della storia inglese, nel quale accadde la prima rivoluzione e la decapitazione di Carlo I. Si occupò di studi di medicina (senza peraltro conseguire la laurea) e di politica. Verso la politica attiva fu lanciato sui 35 anni, quando divenne segretario del Conte di Shaftesbury. Caduto in disgrazia lo Shaftesbury, il Locke si ritirò in Francia dove visse 4 anni circa, dedicandosi alla preparazione del suo *Saggio*. In Inghilterra tornò definitivamente solo dopo la rivoluzione del 1699, che portò sul trono Guglielmo d'Orange; ed allora apparve come il rappresentante intellettuale e il difensore filosofico del nuovo regime liberale. Negli ultimi anni della sua vita visse tranquillamente ospite di suoi amici, ad Oates. Morì nel 1704.

OPERE. — La prima idea del *Saggio* balenò alla mente di Locke a Londra nel 1670. Come il Locke stesso racconta nella *Epistola al lettore* premessa al *Saggio*, si trovavano un giorno riuniti cinque o sei amici nella camera di lui e discorrevano di argomenti assai lontani da quello che doveva essere in seguito il soggetto del *Saggio*. Ma discorrendo incontravano difficoltà da ogni parte, senza riuscire a trovare una soluzione dei dubbi che li rendevano perplessi. Venne allora in mente al Locke che, prima di incamminarsi verso indagini di quella natura, era necessario esaminare le capacità proprie degli uomini e vedere quali oggetti i loro intelletti sono capaci di conoscere e quali no. Di qui si inizia il suo lavoro per il *Saggio*, lavoro continuato ad intervalli e concluso solo nel 1690, anno di pubblicazione del *Saggio*. Precedentemente aveva stampato la sua *Epistola de tolerantia*, scritta in Olanda e pubblicata anonima a Gouda. L'anno seguente aveva stampato anonimo il *Trattato sul governo civile*. Dopo la pubblicazione del *Saggio*, egli attende ad altri scritti filosofici occasionati dallo stesso *Saggio*, come la controversia con Stillingflet, il trattato postumo *Sulla condotta dell'intelletto* e *L'esame di Malebranche*.

CAPISALDI DEL SISTEMA. — Locke è il primo filosofo che abbia istituita un'indagine sistematica sulle funzioni e sulle possibilità della mente umana. La domanda circa il valore della conoscenza e quindi sulla capacità dell'intelletto a conoscere nasce assai presto nella storia della filosofia; ma il concetto di un'indagine che assuma per proprio oggetto di studio le funzioni e le possibilità dell'intelletto è stato stabilito per la prima volta da Locke; e un nuovo orientamento della indagine da lui fondata sarà determinato soltanto dalla *Critica della ragion pura* di Kant. Il punto di partenza

delle indagini di Locke è schiettamente cartesiano. L'oggetto dell'intelletto è l'idea; e per idea Locke intende tutto ciò che lo spirito può adoperare pensando. Le idee non sono originarie dello spirito ma derivano dall'esperienza. Locke combatte ogni forma di innatismo, adducendo che se le idee fossero innate dovrebbero averle tutti (anche gli idioti, i selvaggi e i bambini); ma avere un'idea significa percepirla e perciò pure manifestarla: onde dove non si manifesta, l'idea è inesistente. Tutte le idee derivano quindi dalla esperienza, che è di due specie: esperienza esterna o *sensazione* ed esperienza interna o *riflessione*. La sensazione è la coscienza che si ha delle idee provenienti dall'esterno; la riflessione è la coscienza che lo spirito ha delle proprie operazioni. In tal modo le cose esterne producono nello spirito la sensazione; le operazioni dell'anima producono nello spirito le idee di riflessione. Dalle idee sensibili in quanto le percepiamo unite assieme, siamo portati a pensare ad un sostrato o *subiectum* al quale ineriscano le qualità corrispondenti. Dalle idee di riflessione, che percepiamo assieme, siamo portati a supporre l'esistenza di una sostanza o *subiectum* spirituale, del quale le operazioni corrispondenti a quelle idee siano le qualità. In entrambi i casi la *sostanza* è qualcosa che noi non conosciamo, ma della quale non possiamo negare l'esistenza.

La conoscenza consiste nella percezione di un accordo o di un disaccordo tra le idee. Essa tuttavia ha come criterio della sua verità la corrispondenza con la realtà esterna; e Locke si preoccupa di stabilire il criterio che permetta di accertare questa corrispondenza che è da lui presupposta come fondamento della validità della conoscenza. Così egli ritiene che la realtà dell'io, che garantisce il valore della conoscenza che verte sulle idee di riflessione, è testimoniata dalla *intuizione* che ognuno ha di sè. La realtà delle cose, che garantisce il valore della conoscenza che ha per oggetto le idee di sensazione, è testimoniata dalla stessa *sensazione*, la quale, nell'atto in cui accade, ci dà la certezza (una certezza se non assoluta almeno praticamente indubitabile) dell'esistenza di cose esterne corrispondenti. Infine la realtà di Dio può essere raggiunta attraverso la *dimostrazione* della sua esistenza. Il Locke in tal maniera riconosce la natura problematica dell'affermazione di una realtà esterna e stabilisce i principii di una critica della conoscenza che doveva dare subito dopo più ampi risultati.

NOTA BIBLIOGRAFICA. — La prima edizione delle opere di Locke uscì a Londra nel 1714, ma la più completa è quella del 1812. La migliore edizione del *Saggio* è quella curata da A. CAMPBELL FRASER, 2 volumi, Oxford, 1894 (1): trad. franc. di COSTE, Paris, 1820.

A. CAMPBELL FRASER, *Locke*, London, 1890; C. BASTIDE, *John Locke*, Paris, 1907; H. OLLION, *La philosophie générale de Locke*, Paris, 1909; ALAXANDER, *Locke*, London, 1908; DIDIER, *John Locke*, Paris, 1911; CARLINI, *La filosofia di G. Locke*, 2 volumi, 2ª ediz., Firenze, 1928.

(1) Su questa edizione è condotta la mia traduzione dei passi che seguono.

I.

NÈ I PRINCIPII NÈ LE IDEE SONO INNATI.

[*Saggio*, I, I]. 1. È opinione accettata da alcuni (1) che vi siano nell'intelletto, principii innati; nozioni primarie, κοιναὶ ἔννοιαι, caratteri quasi stampati sullo spirito dell'uomo che l'anima riceverebbe nel suo primo esistere e porterebbe nel mondo con sè. A convincere lettori spregiudicati della falsità di questa supposizione basterebbe solo mostrare (come io spero di fare nelle parti seguenti di questo discorso) che gli uomini mercè il solo uso delle loro facoltà naturali possono ottenere tutte le conoscenze che hanno senza l'aiuto di alcuna innata impressione; e possono arrivare alla certezza senza tali nozioni o principii originari. Giacchè suppongo che ognuno ammetterà facilmente che sarebbe ridicolo immaginare che le idee dei colori sono innate in una creatura alla quale Iddio ha dato la vista e la facoltà di ricevere quei colori attraverso gli occhi dagli oggetti esterni: ora non meno irragionevole sarebbe attribuire alcune verità a impressioni naturali o a caratteri innati quando possiamo osservare in noi stessi facoltà adatte a farci ottenere una conoscenza di esse altrettanto facile e certa di quella che avremmo se esse fossero originariamente impresse sullo spirito.

2. Non vi è niente di più comunemente dato per certo della esistenza di alcuni principii, sia speculativi, sia pratici (giacchè si parla di entrambi) sui quali è universalmente d'accordo tutto il genere umano: questi principii (si dice) devono necessariamente essere le impressioni costanti che le anime degli uomini ricevono nel loro primo esistere e che esse portano nel mondo con sè, come elementi necessariamente e realmente proprii delle loro facoltà.

3. Questo argomento, tratto dall'universale consenso, ha questo vantaggio che, se fosse vero, in linea di fatto, che vi sono certe verità sulle quali tutti gli uomini sono d'accordo, ciò non proverebbe

---

(1) Locke non dice chi siano questi «alcuni». Sebbene nomini a un certo punto il filosofo neoplatonico Herbert di Cherburg, non prende da lui le tesi fondamentali che fa oggetto di critica. Abbiamo poi già notato che Cartesio non ammette vere e proprie idee innate. Probabilmente Locke ha fissato in forma tipica le tesi essenziali di *qualsiasi* innatismo, affinchè la sua critica acquistasse massima universalità e valesse contro ogni forma di innatismo.

l'innatezza di quelle verità, se può essere mostrata qualche altra via, attraverso la quale gli uomini possono giungere a quell'universale consenso: il che precisamente io credo che possa esser fatto.

4. Ma, quel che è peggio, l'argomento dell'universale consenso, che è usato a provare i principii innati, sembra a me la dimostrazione che tali principii non esistono: giacchè non ve n'è nessuno, al quale tutta l'umanità dia un assenso universale. Comincerò con gli speculativi; ed ecco due di questi celebrati principii di dimostrazione « tutto ciò che è, è » « è impossibile per la stessa cosa essere e non essere » (1), i quali, tra tutti gli altri, penso che hanno i più riconosciuti titoli all'innatezza. Essi hanno una così stabilita reputazione di massime universalmente accettate che sembrerà strano che qualcuno voglia porla in dubbio. Pure, io mi prendo la libertà di affermare che queste proposizioni sono così lontane dal godere un assenso universale, che una gran parte dell'umanità le ignora completamente.

5. Infatti, in primo luogo, è evidente che tutti i bambini e gli idioti non hanno la minima cognizione o il minimo pensiero di essi. E la mancanza di ciò è sufficiente a distruggere quell'assenso universale, che deve essere il concomitante necessario di tutte le verità innate, sembrandomi quasi una contraddizione il dire che vi sono verità impresse sull'anima, che essa non percepisca o non intenda: se l'impressione significa qualcosa, non può altro significare che il fatto che certe verità siano percepite. L'imprimere qualche cosa sullo spirito senza che lo spirito lo percepisca mi sembra difficilmente intellegibile. Se perciò bambini e idioti hanno anima, hanno spirito, e, nell'anima impressioni innate, essi devono inevitabilmente percepirle e necessariamente conoscere ed assentire alla loro verità; ma dal momento che non le conoscono e non assentiscono ad esse è evidente che non hanno tali impressioni. Giacchè se non sono nozioni naturalmente impresse, come possono essere innate? E se sono nozioni impresse, come possono essere sconosciute? Dire che una nozione è impressa sullo spirito e che nello stesso tempo lo spirito la ignora e che mai giunge alla conoscenza di essa significa rendere nulla quella impressione. Nessuna proposizione può esistere

(1) Sono i due principî di *identità* e di *contradizione:* quest'ultimo fu da Aristotele ritenuto il fondamento di ogni conoscenza.

nello spirito, senza che lo spirito la conosca e senza che giunga a conoscerla.

Se le verità possono essere impresse nell'intelletto senza essere percepite, non vi sarà nessuna differenza tra quelle pretese innate e quelle che lo spirito è capace di conoscere: devono essere allora o tutte innate o tutte avventizie: invano si cercherà di distinguerle (1). Perciò colui che afferma l'esistenza di nozioni innate nell'intelletto, non può voler dire (se intende parlare di determinate verità) che tali verità sono nell'intelletto senza essere percepite. Giacchè se le parole « essere nell'intelletto » hanno un significato, esse significano « essere inteso ». Cosicchè l'essere nell'intelletto e non essere inteso, l'essere nello spirito e non essere mai percepito, è tutt'uno col dire che qualche cosa è e non è nello spirito o nell'intelletto.

6. Ad evitare questa conseguenza si risponde comunemente che tutti gli uomini conoscono queste verità ed assentiscono ad esse *quando giungono all'uso di ragione*; e ciò è sufficiente a dimostrarle innate. Io rispondo:

7. Espressioni ambigue che hanno scarso significato passano per ragioni chiare per quelli che, partendo da un presupposto, non si prendono la briga di esaminare neanche ciò che essi stessi dicono. Giacchè, per applicare questa risposta con un senso tollerabile al nostro scopo presente, essa deve significare una di queste due cose: o che appena gli uomini giungono all'uso della ragione, queste supposte iscrizioni originarie sono conosciute o osservate da essi; o pure che l'uso o l'esercizio della ragione da parte degli uomini li assiste nella scoperta di questi principii e glie li fa conoscere con certezza.

8. Se s'intende che mediante l'uso della ragione gli uomini possano scoprire questi principii e che ciò è sufficiente a provarli innati, questo modo di ragionare porta a concludere che qualsiasi verità la ragione possa con certezza scoprire e alla quale essa ci faccia con fermezza assentire, è naturalmente impressa sullo spirito; poichè l'assenso universale che si considera come il segno di tali verità significa non più che questo; che mediante l'uso della ragione noi siamo capaci di giungere ad una conoscenza certa di esse e di assentire ad esse; e

(1) La prova dell'innatezza sarebbe che certe verità, in quanto impresse indelebilmente nello spirito, sono sempre presenti ad esso: ma ammettere che possono non essere presenti significa rinunziare alla prova.

in questo modo non vi sarà nessuna differenza tra le massime dei matematici ed i teoremi che si deducono da esse, ma entrambi devono essere egualmente riconosciuti innati, essendo tutti scoperti con l'uso della ragione ed essendo verità che una creatura ragionevole può con certezza venire a conoscere, se applica il suo pensiero legittimamente su quella via.

14. In secondo luogo, se fosse vero che il tempo preciso della loro conoscenza e dell'assenso dato ad esse fosse quello in cui l'uomo giunge all'uso della ragione, ciò neppure proverebbe che esse sono innate (1). Questo modo di ragionare è così frivolo come è falsa la supposizione da cui parte. Giacchè per quale specie di logica si verrà a concludere che qualche nozione è impressa per natura nella costituzione originaria dello spirito partendo dal fatto che essa viene riconosciuta e accettata quando una facoltà dello spirito, che ha un còmpito completamente distinto, comincia ad esercitarsi? Se si supponesse che il tempo in cui queste massime sono dapprima accettate è quello in cui si giunge all'uso del linguaggio (il che può avere una verità almeno eguale alla coincidenza tra l'uso della ragione e l'accettazione delle massime), l'arrivare all'uso del linguaggio sarebbe una prova che quelle massime sono innate altrettanto buona di quella che si ricava dal fatto che l'uomo le riconosce quando giunge all'uso della ragione.

II.

LE IDEE.

A) *Le idee in generale e la loro origine.*

[*Saggio*, II, I]. 1. Ogni uomo è conscio di pensare ed è conscio pure che nell'atto in cui pensa, il suo spirito ha a che fare con *idee*. Non è dubbio quindi che gli uomini hanno nel loro spirito diverse idee come quelle espresse nella parola bianchezza, durezza, dolcezza, pensiero, movimento, uomo, elefante, armata, ubriachezza ed altre. Perciò la prima domanda è: *da dove vengono tali idee?*

(1) In questo caso potrebbe trattarsi, infatti, di una coincidenza puramente casuale.

2. Supponiamo che lo spirito sia, come suol dirsi, una carta bianca (1), privo di ogni carattere senza nessuna idea: in che modo le acquista? Da dove gli giunge quella grande abbondanza di idee che la fantasia dell'uomo infinita ed attiva ha dipinto sul suo spirito con infinita varietà? Donde egli attinge tutti i *materiali* di cui la ragione e la conoscenza si valgono? A questa domanda io rispondo con una sola parola: dall'ESPERIENZA (2). In questa tutta la nostra conoscenza è fondata e da essa deriva in ultima analisi. La nostra osservazione o rivolta agli oggetti esterni o rivolta alle interne operazioni dello spirito percepite o riflesse su noi stessi, fornisce al nostro intelletto tutti i *materiali* del pensiero. Queste due sono le fonti della conoscenza, dalla quale scaturiscono tutte le idee che noi abbiamo o possiamo naturalmente avere.

3. In primo luogo, i nostri sensi, influenzati dagli oggetti sensibili, fanno entrare nello spirito varie e distinte percezioni delle cose, corrispondenti ai vari modi in cui gli oggetti li colpiscono. E così noi abbiamo le *idee* del *giallo*, del *bianco*, del *caldo*, del *freddo*, del *duro*, del *molle*, dell'*amaro*, del *dolce* e tutte quelle che noi chiamiamo qualità sensibili. A proposito delle quali, quando dico che i sensi le fanno entrare nello spirito intendo dire che essi, colpiti dagli oggetti esterni fanno entrare nello spirito ciò che produce in esso queste percezioni. Questa gran sorgente della maggior parte delle idee che noi abbiamo, in quanto dipende interamente dai nostri sensi e giunge per mezzo di essi all'intelligenza, io la chiamo SENSAZIONE.

4. In secondo luogo, l'altra fonte per mezzo della quale l'esperienza rifornisce l'intelletto di idee è la percezione delle operazioni, che il nostro spirito compie intorno alle idee che esso ha dall'esterno: operazioni le quali, quando l'anima si rivolge a riflettere su di esse riforniscono all'intelligenza un'altra serie di idee che non deriva dalle cose esterne. Tali sono le idee di *percezione*, *pensiero*, *dubbio*, *credenza*, *ragionamento*, *conoscenza*, *volontà* e di tutte le differenti azioni del nostro spirito, delle quali noi siamo consci osservandole in noi stessi e dalle quali derivano al nostro intelletto idee altrettanto distinte di quelle che vengono dai corpi che colpiscono i sensi. Questa

(1) Carta bianca, o come Aristotele e gli Stoici dicevano, tavoletta di cera o *tabula rasa*.

(2) L'esperienza fornisce il *materiale* della conoscenza, ma di per sè non è conoscenza: sarà il punto di vista dello stesso Kant.

sorgente di idee risiede internamente nell'uomo, e per quanto essa non sia un senso perchè non ha niente a che fare con gli oggetti esterni, pure è simile ad un senso e può essere chiamata propriamente *senso interno*. Ma poichè chiamo l'altra sensazione, chiamerò questa RIFLESSIONE perchè le idee che essa produce vengono solo dal riflettere che lo spirito fa sulle sue proprie operazioni. Perciò nella parte seguente di questo discorso intenderò per riflessione quella cognizione che lo spirito ha delle sue proprie operazioni e la maniera attraverso la quale la ragione riceve le idee di queste operazioni. Le cose materiali esterne, in quanto oggetti di SENSAZIONE, e le operazioni interne del nostro spirito, in quanto oggetti di RIFLESSIONE, sono i soli originali dai quali tutte le nostre idee hanno il loro inizio. Il termine *operazioni* è qui usato in senso largo comprendente non solo le azioni dello spirito sulle sue idee ma qualsiasi sorta di passione sorgente da esse, per esempio la soddisfazione o l'insoddisfazione che nasce da certi pensieri.

5. L'intelletto non ha l'ombra di un'idea che non riceva da una di queste due fonti. Gli oggetti esterni forniscono allo spirito le idee delle qualità sensibili che sono tutte le differenti percezioni che essi producono in noi. Lo spirito fornisce all'intelletto le idee delle sue proprie operazioni.

B) *Le idee semplici.*

[*Saggio*, II, II] 1. Per meglio intendere la natura, la modalità e l'estensione della nostra conoscenza, bisogna considerare accuratamente una cosa, rispetto alle idee; ed è che alcune di esse sono *semplici* altre *complesse*.

2. Le idee semplici che sono i materiali di tutta la nostra conoscenza sono prodotte e fornite allo spirito solo dalle due vie che abbiamo prima indicate, cioè dalla sensazione e dalla riflessione. Quando l'intelletto si è provvisto di idee semplici, esso ha la capacità di ripeterle, paragonarle ed unirle, in modo infinitamente vario e così può produrre ad arbitrio nuove idee complesse. Ma non è in potere neppure del più sublime ingegno e del più vasto intelletto, quale che sia la loro agilità e varietà di pensiero, di inventare o costruire una sola idea semplice nuova, non acquisita per mezzo delle vie già menzionate, nè può la forza dell'intelletto distruggere quelle acquisite.

C) *Le idee complesse.*

1. Abbiamo finora considerato quelle idee, nel ricevere le quali lo spirito è soltanto passivo: le idee semplici ricevute dalla sensazione e dalla riflessione, che lo spirito non può fabbricare da sè e dalle quali deve attingere gli elementi per tutte le altre idee. Ma mentre lo spirito è completamente passivo nel ricevere le idee semplici, esso compie pure vari atti, mediante i quali costruisce altre idee, utilizzando le idee semplici come materiali e fondamenti di queste due costruzioni. Gli atti dello spirito coi quali esso esercita la sua forza sulle idee semplici sono fondamentalmente tre: 1, Combinare diverse idee semplici in un'idea composta e così sono formate tutte le *idee complesse.* 2, Portare due idee, sia semplici sia complesse, insieme e porle l'una accanto all'altra, così da vederle assieme ad un tempo, senza tuttavia unirle in un'unica idea; e questa è la via con la quale si arriva alle *idee di relazione.* 3, Separare un'idea dalle altre che l'accompagnano nella realtà, operazione che è detta astrazione e dalla quale sono prodotte le *idee generali* (1).

D) *Le sostanze.*

1. Quando lo spirito si è rifornito di un gran numero di idee semplici, attinte dai sensi alle cose esterne o dalla riflessione alle stesse operazioni spirituali, esso comincia pure a rendersi conto che un certo numero di queste idee semplici vanno costantemente insieme.

Tali idee, considerate come appartenenti ad una unica cosa sono designate da un sol nome perchè il linguaggio si accomoda spesso alle comuni concezioni, dal momento che il suo uso principale è quello di indicare le idee. In seguito, per inavvertenza, questo insieme di idee percepite costantemente unite viene considerato come una idea semplice; e poichè non sappiamo immaginare come le idee semplici possano sussistere di per se stesse, ci abituiamo a supporre un qualche *substratum* nel quale esse sussistano e dal quale esse risultino: substrato che chiamiamo *sostanza.*

2. Sicchè chi esaminerà la nozione che ha in sè di una sostanza pura

(1) Le idee complesse possono essere poi idee di *sostanze* (cose, oggetti, realtà) e di *modi* (spazio, tempo, virtù, ecc.). A proposito delle idee di sostanze vedi subito dopo. Le idee *generali* sono formate per a s t r a z i o n e dei caratteri simili delle idee particolari; e sono semplici costruzioni dell'intelletto

e generale non troverà alcuna idea, ma solo la supposizione di un certo quale sostegno sconosciuto delle qualità che sono capaci di produrre le idee semplici in noi, qualità dette comunemente accidenti. Se qualcuno chiederà che cosa è il sostrato, al quale il colore o il peso ineriscono, non ci sarà nulla da rispondere se non che tale sostrato sono le stesse parti estese e solide; e se si domanda a che cosa ineriscono la solidità e l'estensione non si potrà rispondere che come quell'indiano, che, dopo aver affermato che il mondo è sostenuto da un grande elefante. fu richiesto su che cosa l'elefante poggiasse; al che egli rispose: su una grande tartaruga; ma essendogli ancora domandato quale appoggio avesse la tartaruga rispose; qualcosa che io non conosco affatto. L'idea alla quale noi diamo il nome generale di sostanza non è altro che tale supposto, ma sconosciuto sostegno delle qualità effettivamente esistenti; qualità che, poichè non possiamo immaginarle esistenti *sine re substante*, cioè senza qualche cosa che le sostenga, noi chiamiamo sostanza il loro sostegno, indicando con quella parola ciò che sta sotto o sostiene.

III.

LA CONOSCENZA.

A) *La conoscenza e i suoi gradi di chiarezza.*

[*Saggio*, IV, I]. 1. Poichè lo spirito in tutti i suoi pensieri e ragionamenti, non ha altro oggetto immediato che le sue proprie idee, che sono le sole cose che esso contempla o può contemplare, è evidente che la nostra conoscenza non può avere a che fare se non con le idee.

2. *La conoscenza è la percezione della connessione e dell'accordo, oppure del disaccordo e della ripugnanza di alcune idee fra loro.* In ciò solo essa consiste. Dove vi è questa percezione vi è conoscenza, e, dove essa non vi è, vi può essere fantasia, congettura o credenza, ma non conoscenza. Quando infatti noi conosciamo che il bianco non è nero, che altro percepiamo se non che queste due idee non coincidono? Quando affermiamo con la più alta sicurezza della dimostrazione che i tre angoli di un triangolo sono uguali a due retti, che altro percepiamo se non che l'eguaglianza a due angoli retti necessariamente coincide coi tre angoli di triangolo ed è inseparabile da questi?

[*Saggio*, II, I]. 1. Tutta la nostra conoscenza consiste, come si è detto, nella *vista* che lo spirito ha delle sue proprie idee, la quale è la più alta luce e la più grande certezza, che noi siamo capaci di attingere con le nostre facoltà, nel campo della conoscenza; non sarà quindi inopportuno considerare un poco i gradi dell'evidenza conoscitiva. La differente chiarezza della nostra conoscenza mi sembra consistere nella maniera differente in cui lo spirito percepisce l'accordo o il disaccordo delle proprie idee. Difatti, se riflettiamo sul nostro modo di pensare, troveremo che qualche volta lo spirito percepisce l'accordo o il disaccordo di due idee *immediatamente ed in virtù delle idee stesse*, senza l'intervento di altre; e questa possiamo chiamarla *conoscenza intuitiva*. In questo caso, lo spirito non dura pena a trovare o ad esaminare, ma percepisce la verità come gli occhi vedono la luce, solo rivolgendosi verso di essa. Così lo spirito percepisce che il bianco non è nero, che il cerchio non è un triangolo, che tre sono più di due ed uguale ad uno più due.

2. L'altro grado della conoscenza è quello per il quale lo spirito percepisce l'accordo o il disaccordo delle idee non immediatamente. Sebbene, ove lo spirito percepisca l'accordo o il disaccordo delle sue idee, ivi è conoscenza certa, pure non sempre accade che lo spirito veda subito l'accordo o il disaccordo dove esso si può scoprire; e in questo caso rimane nell'ignoranza o almeno non può formulare che una probabile congettura. La ragione per la quale lo spirito non può sempre percepire presentemente l'accordo o il disaccordo di due idee, risiede nel fatto che queste due idee non sempre possono dallo spirito essere poste insieme in modo da mostrare o meno la loro concordanza. In questo caso, quando cioè lo spirito non può mettere assieme due idee per un immediato confronto e percepire perciò mediante la semplice giustapposizione dell'una accanto all'altra, il loro accordo e il loro disaccordo, esso ricorre, per scoprirlo, *all'intervento di altre idee* (una o più, a seconda dei casi); si ha allora ciò che noi chiamiamo *ragionamento*.

B) *La realtà della conoscenza.*

Il problema.

[*Saggio*, IV, IV]. 1. Forse, in tutto questo tempo, il mio lettore avrà pensato che io non ho fatto che costruire un castello in aria; e potrà allora obiettare: a che scopo tutto questo rumore? La conoscenza, voi

dite, è solo la percezione dell'accordo o del disaccordo delle nostre idee: ma chi sa che cosa siano queste idee? Vi è qualcosa di più stravagante delle immaginazioni del cervello di un uomo? Vi è qualcuno che non abbia in testa chimere? E se vi è un uomo sobrio e saggio, quale differenza vi sarà, in base alle vostre dottrine, tra la sua conoscenza e quella della più stravagante fantasia del mondo? Entrambi hanno le loro idee e percepiscono l'accordo e il disaccordo fra di esse. Se vi è qualche differenza, il vantaggio sarà da parte dell'uomo dalla testa calda, che ha il maggior numero di idee e le più vivaci. E così, in base alla vostra dottrina, sarà costui ad avere la migliore conoscenza. Se è vero che tutta la conoscenza consiste soltanto nella percezione dell'accordo o del disaccordo delle nostre idee, le visioni di un esaltato e i ragionamenti di un uomo di buon senso saranno ugualmente certi. Non è questione qui di vedere come stanno le cose; se un uomo osserva l'accordo della sua immaginazione, e parla in conformità, per lui tutto è verità, tutto è certezza. I suoi castelli in aria saranno fortezze di verità come le dimostrazioni di Euclide. Che un'arpia non è un centauro sarà in questa maniera una conoscenza altrettanto certa dell'altra, che un quadrato non è un circolo.

Ma quale utilità avrà questa bella conoscenza costituita tutta di *immaginazioni umane*, per un uomo che vuole invece conoscere la realtà delle cose?

Non è questione di vedere quali sono le fantasie degli uomini, ma è soltanto la conoscenza delle cose che val la pena di ricercare: essa sola dà valore ai nostri ragionamenti e alla preferenza che noi accordiamo alla conoscenza di un uomo rispetto a quella di un altro, in quanto considera le cose come realmente sono e non è fatta di sogni e di fantasie.

2. A tutto ciò io rispondo che, se la nostra conoscenza si limita alle idee e non va al di là di esse, i nostri più seri pensieri non saranno più utili dei sogni di un cervello pazzo, rispetto a ciò che sta al di là dell'idea; e le verità costruite in questa maniera non avranno maggior peso che i discorsi di un uomo che vede le cose chiaramente in sogno e le afferma con gran fiducia. Ma io spero dimostrare chiaramente che la conoscenza delle nostre idee offre una certezza che va al di là della mera immaginazione e credo che apparirà chiaro che tutta la certezza delle verità generali sta proprio in questo.

3. È evidente che lo spirito non conosce le cose immediatamente ma solo per il tramite delle idee che ha di esse. La nostra conoscenza perciò è reale solo in quanto vi è una *conformità* tra le idee e la realtà delle cose. Ma quale sarà il criterio di questa conformità? Come farà lo spirito, se non percepisce se non le idee, a conoscere che esse corrispondono alle cose stesse?

L'ESISTENZA REALE.

1. La conoscenza del nostro essere proprio ci è data attraverso l'*intuizione* (1). L'esistenza di Dio ci è fatta conoscere chiaramente dalla *ragione* (2). La conoscenza dell'esistenza di *qualsiasi altra cosa*, noi possiamo averla solo attraverso la *sensazione*, giacchè non vi è nessuna connessione necessaria tra l esistenza reale e l'idea che un uomo ha nella sua memoria, nè tra qualunque altra esistenza, eccettuata quella di Dio e l'esistenza di qualche uomo particolare. Nessun uomo particolare può conoscere l'esistenza di un essere qualsiasi se non quando questo essere, agendo attualmente su di lui, è da lui percepito. Avere nel nostro spirito l'idea di qualche cosa non prova l'esistenza di quella cosa più che il ritratto di un uomo non provi la sua esistenza nel mondo o la visione di un sogno non provi la verità di ciò che viene sognato.

2. Perciò soltanto l'*attuale ricezione* delle idee dall'esterno ci dà la cognizione dell'esistenza delle altre cose e ci fa conoscere che qualche cosa esiste, in quel momento fuori di noi, e causa le idee in noi; sebbene forse, noi non conosciamo nè pensiamo come arrivi a far questo. Non diminuisce la certezza dei nostri sensi e delle idee che riceviamo da essi, il fatto che non conosciamo la maniera per la quale esse sono prodotte: per esempio mentre io scrivo ho dal foglio che colpisce i miei occhi quell'idea che, qualunque sia l'oggetto che la produca, io chiamo *bianco*; per mezzo della quale io so che la qualità o acci-

(1) L'intuizione di cui Locke parla è lo stesso *cogito* di Cartesio. « Se io dubito di tutte le altre cose, egli dice, lo stesso dubbio mi fa percepire la mia propria esistenza e non sopporta che io dubiti di essa ».

(2) La dimostrazione di cui L. si serve è desunta dal Clarke ed è una variante della prova causale: « Se vi è qualcosa di reale e se il niente non può produrre niente, *è evidente che dall'eternità vi è stato qualcosa;* giacchè quello che non esiste dall'eternità ha avuto un cominciamento, e ciò che ha avuto un cominciamento deve essere stato prodotto da qualche altra cosa ».

dente (vale a dire ciò la cui apparenza davanti ai miei occhi causa l'idea) esiste realmente ed ha una realtà fuori di me. E di ciò la più grande sicurezza che io possa avere e alla quale le mie facoltà possono aspirare è la testimonianza dei miei occhi che sono i proprii e soli giudici di questa cosa: e sulla cui testimonianza io ho ragione di fondarmi con tale certezza che non posso dubitare, mentre scrivo, che io vedo il bianco e il nero e che qualche cosa realmente esiste e produce in me tali sensazioni, come non posso dubitare che io scriva o muova la mia mano: che è la certezza massima, della quale la natura umana è capace intorno all'esistenza di una cosa, eccettuata quella che l'uomo ha di sè e di Dio.

3. La cognizione che abbiamo, per mezzo dei nostri sensi, della esistenza delle cose fuori di noi, sebbene non sia certa come la conoscenza intuitiva o le deduzioni della nostra ragione intorno alle idee chiare e astratte, ha tuttavia una sicurezza che permette di darle il nome di *conoscenza*. Se ci persuadiamo che le nostre facoltà ci informano rettamente intorno all'esistenza degli oggetti che le colpiscono, ciò non può essere scambiato per una fiducia mal posta: giacchè nessuno può essere seriamente così scettico da rimanere incerto circa l'esistenza delle cose che egli vede e sente. Almeno, chi può dubitare fino a tal punto (quali che siano i suoi pensieri) non avrà mai alcuna controversia con me, giacchè non potrà mai essere sicuro che io dica qualche cosa contro la sua opinione. Quanto a me, io penso che Dio mi ha dato una sicurezza sufficiente dell'esistenza delle cose esterne; giacchè con la loro differente applicazione io posso produrre in me stesso piacere e dolore, il che è di grande interesse per il mio stato presente. Questo è certo: la fiducia che le nostre facoltà non ci ingannino su questo punto è la più grande assicurazione che noi possiamo ottenere intorno all'esistenza della realtà materiale. Giacchè noi non possiamo far niente, se non attraverso le nostre facoltà. Non possiamo neppure parlare della conoscenza se non con l'aiuto di quelle facoltà che sono adatte ad apprendere anche ciò che la conoscenza è (1).

(1) A questa ragione fondamentale, L. aggiunge quattro ragioni concorrenti, che confermano la realtà delle cose: I) Ci mancano le idee, quando ci manca l'organo di senso adeguato; II) Le idee reali sono involontarie (non possiamo fare a meno di averle, quindi non siamo noi a produrle); III) Le idee reali producono piacere o dolore, e non così quelle fantastiche o solo ricordate; IV) I sensi si testimoniano reciprocamente la presenza dell'oggetto.

GIORGIO BERKELEY

Cenno biografico. Le opere. — Nacque a Dysert in Irlanda nel 1685. Dai 15 ai 28 anni frequentò l'Università di Dublino; nel 1709 ricevette gli ordini religiosi. In quest'epoca si formò il suo pensiero come è dimostrato dal *Libro di appunti* composto verso il suo ventesimo anno. Dopo due trattati anonimi su questioni matematiche comparsi nel 1707-1709, pubblicò le tre opere in cui viene sviluppata più completamente la sua filosofia: *Saggio di una teoria della visione* (1709); *Trattato sui principi della conoscenza umana*, incompiuto (1710); *Dialoghi tra Hylas e Philonous* (1713). In seguito egli viaggiò anche in Italia e in Francia dove conobbe Malebranche. Nel 1728 intraprende un viaggio verso le Bermude per dar vita ad una grande istituzione di evangelizzazione e di civilizzazione dei selvaggi d'America. Ma si fermò a Rhode-Island per attendere invano i sussidi promessi e ivi rimase fino al 1731. Lì compose l'*Alcifrone* che è l'opera principale della sua maturità e nella quale il suo sistema prende la forma di un'apologetica religiosa. Tornato a Londra fu nominato vescovo di Cloyne in Irlanda e si diede a propagandare un rimedio che aveva conosciuto nel suo viaggio in America: l'acqua di catrame. A questo scopo compose l'ultima sua opera, la *Siris* (1744) nella quale egli parla il linguaggio della metafisica neoplatonica e crede di trovare nel fuoco o etere dal quale deriva la virtù dell'acqua di catrame, l'intermediario per passare dal mondo sensibile al mondo intelligibile, cioè alle idee archetipe delle cose nell'intelligenza divina. Morì nel 1753.

Capisaldi del sistema. — Il tema fondamentale di Berkeley è l'irrealtà della materia e la riduzione di ogni realtà alla sostanza spirituale. Il motivo che lo spinge alla trattazione di questo tema è un bisogno di apologetica religiosa; chi ammette la realtà della materia deve attribuire alla materia la causalità di tutto ciò che accade nel mondo e perciò è portato a negare l'azione di Dio. Materialismo è ateismo; il materialismo è il disconoscimento dell'azione diretta e immediata di Dio negli eventi del mondo. Berkeley assume il punto di vista cartesiano per il quale l'unico oggetto della conoscenza è l'idea. Quando si afferma che una cosa esiste, vuol dire che la si percepisce: l'essere delle cose non è altro che il loro essere percepite (*esse est percipi*). Affermare che le cose esistano senza che siano percepite e pensate, significa semplicemente pensare cose non pensate: il che

è una contraddizione evidente. La materia dunque non esiste come oggetto della percezione. Ma essa non esiste neppure come causa sconosciuta della percezione, giacchè non può esser causa di nulla per la sua inerzia e tanto meno, data la sua corporeità, causa del pensiero. Inoltre essa non servirebbe neppure a stabilire la verità delle nostre idee in base al vecchio criterio che un'idea è vera quando corrisponde o somiglia al suo oggetto: giacchè un'idea non può essere simile che a un'altra idea, non ad una materia che per ipotesi sarebbe diversa da qualsiasi idea. Tutta la realtà che è oggetto della conoscenza è dunque costituita da idee. Ma le idee per esistere devono essere percepite. Esistono dunque spiriti che percepiscono le idee. Idee e spiriti esauriscono tutta la realtà. Le idee sono inerti e passive; gli spiriti attivi e produttivi. Perciò le idee che in uno spirito finito non sono prodotte da lui, le idee reali (in contrasto alle idee fantastiche che ogni spirito produce in sè) sono prodotte da un altro Spirito; e si se considera il numero, l'ordine, la perfezione di tali idee reali (che sono le cose o gli esseri del mondo naturale) si vede che lo Spirito produttore non può essere che Dio stesso. Dio è così la causa diretta e immediata di tutte le idee reali. La dottrina di Berkeley si riannoda da un lato all'empirismo di Locke, dall'altro alla tradizione neo-platonica ed in particolare a Malebranche. Rispetto alla dottrina di Locke che aveva ammesso la realtà materiale come un substrato sconosciuto, causa delle nostre percezioni, la dottrina di Berkeley segna un ulteriore sviluppo dell'empirismo col rifiuto di uscire dai limiti dell'esperienza, la quale, come Locke stesso riconosceva, non ci dà altro che idee. Ma nella spiegazione dell'origine delle idee reali Berkeley ricorre all'ipotesi neo-platonica della diretta azione di Dio, ipotesi che lo avvicina all'occasionalismo di Malebranche e che diviene poi il centro delle sue ultime opere speculative.

BIBLIOGRAFIA. — La migliore edizione delle opere di Berkeley è quella di A. CAMPBELL FRASER, 4 vol. Londra 1871, Oxford 1901. Una scelta di tali opere è stata pubblicata dallo stesso CAMPBELL FRASER, 5 ed. Londra 1900 (1).

STUART MILL, *Berkeley's life and writings*, 1871; CAMPBELL FRASER, *Berkeley*, Edimburgo e Londra 1871; CASSIRER, *Berkeley's System*, Giessen, 1914; LEVI, *La filos. di Berkeley*, Torino, 1922; METZ, *G. Berkeley, Leben und Lehre*, Stuttgart, 1925; OLGIATI, *L'idealismo di G. Berkeley*, Milano, 1926; DEL BOCA, *L'unità del pensiero di G. Berkeley*, Firenze, 1937.

---

(1) La traduzione delle pagine che seguono è di C. Mazzantini (ed. Paravia).

I.

L'IRREALTÀ DELLA MATERIA.

A) *Le cose come idee e gli spiriti.*

[*Principii della conoscenza umana*]. 1. Risulta evidente, a chiunque passi in rassegna gli *oggetti della conoscenza umana*, che tali oggetti consistono in certe *idee* attualmente impresse sui nostri sensi; o in certe altre idee che noi percepiamo riflettendo sulle passioni ed operazioni della mente: od infine in quelle altre idee, che si formano con l'aiuto della memoria e dell'immaginazione: componendo, dividendo, o semplicemente ripresentando quelle originariamente percepite negli altri due modi suddetti (1). La vista mi fornisce le idee della luce e dei colori, nei loro diversi gradi e varietà. Col tatto percepisco il duro ed il molle, il caldo e il freddo, il moto e la resistenza; anche qui nei gradi e quantità diverse. L'odorato mi trasmette gli odori; il palato i sapori; l'udito infine i suoni, con tutte le loro varietà di toni e composizioni.

Siccome poi osserviamo che molti di questi oggetti si raggruppano, finiamo per attribuire ad ogni gruppo un nome, e considerarlo come una *cosa* (2). Così, per es., essendosi osservato che un certo colore, un gusto, un odore, una forma ed una consistenza si presentano riuniti, li consideriamo come *una cosa* distinta, assegnando poi a questa il nome di *mela:* collezioni analoghe di idee costituiscono una pietra, un albero, un libro, e le altre cose sensibili; le quali, in quanto sono piacevoli o spiacevoli, eccitano le passioni dell'amore, dell'odio, della gioia, del dolore, e via dicendo.

---

(1) Berkeley riproduce qui la dottrina di Locke sulle idee. Le idee possono essere o idee di sensazioni (idee di cose impresse sui sensi); o idee di riflessione, cioè idee provenienti dalla coscienza delle operazioni del nostro spirito; o infine idee complesse derivanti dalla combinazione di più idee semplici di sensazione o di riflessione.

(2) Le cose non sono che combinazioni di idee. A differenza di Locke, Berkeley esclude che la cosa sia costituita, oltre che da un complesso di idee, da un sostegno sostanziale sconosciuto.

2. Ma, oltre a questa sterminata varietà di idee, od oggetti di conoscenza, c'è anche un *qualche cosa* che li conosce, li percepisce e compie intorno ad essi diverse operazioni, quali, per es., il percepire, l'immaginarsi, il ricordare. Questo essere percipiente, attivo, io lo chiamo *mente, spirito, anima*, o anche *me stesso*. Con le quali parole non intendo designare nessuna delle mie idee, ma una cosa che dalle idee è affatto distinta, e nella quale le idee stesse esistono; o (che è lo stesso) per mezzo della quale esse sono percepite; l'*esistenza* infatti di un'idea consiste nel suo *esser percepita* (1).

3. Che i nostri pensieri, le nostre passioni, le idee formate dall'immaginazione, non esistano senza la mente, questo ognuno me lo concederà. A me sembra però non meno evidente che le varie sensazioni o idee impresse sui nostri *sensi*, in qualsiasi modo accozzate o combinate (qualunque sia, in altri termini, l'oggetto che esse compongono), non possano esistere se non in una mente che le percepisce. E credo che di questo chiunque possa ottenere una conoscenza intuitiva, purchè rifletta bene sul significato della parola *esistere*, allorchè viene applicata alle cose sensibili (2). La tavola sopra la quale scrivo in questo momento, io dico che esiste; e voglio dire che la vedo e la sento. Se mi trovassi fuori del mio studio, direi ancora che esiste; intendendo con questa espressione significare che, se fossi nel mio studio, potrei percepirla; od anche che qualche altro spirito attualmente la percepisce. *C'era* un odore; in altri termini, *fu sentito: c'era* un sogno, in altri termini, *fu udito: c'era* un colore od una forma, in altri termini, fu percepita dalla vista o dal tatto.

Ecco tutto ciò che io posso comprendere di queste o di analoghe espressioni. Perchè, quanto alla pretesa esistenza *assoluta* di cose non pensanti, senza alcuna relazione col loro *esser percepite:* ecco una espressione che rimane per me affatto inintelligibile. Il loro *esse* è un *percipi:* nè è possibile per esse avere un'esistenza all'infuori delle menti, o cose pensanti, che le percepiscono.

---

(1) Poichè l'esistenza delle idee consiste nel loro essere percepite è necessario che oltre le idee esistano spiriti che le percepiscano. Come si vedrà, lo spirito dei caratteri completamente diversi dalle idee in quanto è attivo e produttivo, mentre le idee sono inerti e passive.

(2) Poichè le cose non sono che collezioni di idee, che una cosa esista non può significare altro se non che essa è percepita.

B) *Non esiste una materia separata delle percezioni.*

4. Vero è che secondo un'opinione (la quale prevale in modo strano fra gli uomini) le case, i monti, i fiumi, tutti, in breve, gli oggetti sensibili, avrebbero un'esistenza *naturale*, o *reale*, distinta dal loro esser percepiti dall'intendimento. Ma, per grande che sia la sicurezza e la fiducia con le quali questo principio è sostenuto nel mondo, pure, chiunque si sentirà di sottoporlo ad esame potrà, se non m'inganno, accorgersi che esso involge una contraddizione manifesta. Che cosa sono mai, difatti, quelle case, ecc., se non sono quello che noi percepiamo mediante i sensi? e che cosa possiamo percepire all'infuori delle idee o sensazioni? e non è forse un assurdo evidente supporre che qualche idea, o combinazione di idee, esista senza esser percepita?

5. Se esaminiamo attentamente quel principio, troveremo che infine esso dipende dalla dottrina delle *idee astratte* (1). Qual maggior sottigliezza di astrazione, infatti, che il distinguere l'*esistenza* degli oggetti sensibili dal loro *esser percepiti*, in modo da pensarli esistenti e non percepiti? La luce ed i colori, il caldo e il freddo, l'estensione e le forme; tutte le cose, per dirla breve, che noi vediamo e sentiamo, che cosa sono se non sensazioni, nozioni, idee, o impressioni sopra i sensi? e come è possibile, anche col pensiero, separarle dalla percezione? Per conto mio, tanto varrebbe ch'io tentassi dividere una cosa da se stessa. Posso veramente dividere, pensare cioè l'una divisa dall'altra, quelle cose che i sensi non mi hanno forse mai presentate così divise. Così, per es., posso immaginarmi il tronco di un corpo umano senza le membra, o pensare il profumo di una rosa staccato dalla rosa stessa. Fino a questo punto non nego io già di potere astrarre; se pure *astrazione* si può denominare con proprietà quell'operazione della mente, che non va oltre al pensare separati certi oggetti che potrebbero benissimo *esistere* (perchè potrebbero *esser percepiti*)

(1) Alla critica delle idee astratte, Berkeley ha dedicato l'introduzione del Trattato, nella quale è dimostrato come le idee astratte sono inesistenti, in quanto esse dovrebbero essere tali da designare tutto un complesso di idee particolari senza avere per loro conto nessun carattere particolare. Per es. l'idea astratta del triangolo dovrebbe designare contemporaneamente i triangoli equilateri, isosceli e scaleni senza appartenere per suo conto a nessuna specie di tali triangoli. Le idee astratte non ci sono: ci sono invece idee generali, cioè idee particolari assunte a segno di altre idee particolari.

indipendentemente l'uno dall'altro (1). La mia potenza però di immaginare o concepire non si estende al di là di ciò che è possibile nella *reale esistenza*, nella *reale percezione*. E pertanto, siccome è impossibile per me vedere o sentire qualche cosa senza una sensazione attuale di questa cosa stessa, così mi è anche impossibile concepire nel mio pensiero una cosa od un oggetto sensibile, distinto dalla sensazione o percezione dell'oggetto stesso.

6. Vi sono alcune verità così ovvie, e vicine alla mente, che per vederle occorre soltanto aprire gli occhi. A tale specie credo appartenga questa importantissima, che ora formulo: che tutti i cori celesti e gli ornamenti della terra: tutti i corpi, in altri termini, i quali compongono la maestosa struttura del mondo, *non possono sussistere senza una mente*. Il loro *esistere* altro non è se non il loro *esser percepiti* o *conosciuti*. Per conseguenza, finchè essi corpi non sono da me attualmente percepiti, e non esistono nella mente mia, nè di alcun altro spirito creato; in tal periodo quei corpi, o non hanno esistenza alcuna, oppure sussistono nella mente di qualche Spirito Eterno. L'attribuire infatti, anche alla minima porzione di essi, un'esistenza indipendente da qualsiasi mente, è un pronunziare parole inintelligibili, ed impigliarsi in tutte le assurdità dell'astrazione. Per convincersene appieno, basta che il lettore rifletta; e si sforzi di separare, *nel suo pensiero stesso*, l'*essere* di una cosa sensibile dal suo *esser percepita*.

7. Da quanto abbiamo detto fin qui risulta evidente che non vi è nessun'altra *Sostanza* all'infuori dello *spirito* (2); di quell'*essere*, cioè, il quale *percepisce*. Ma, per dimostrar questo ancor meglio, si consideri che le qualità sensibili sono il colore, la forma, il movimento, l'odore, il sapore, e simili; le *idee*, cioè, percepite dai sensi. Ora è contraddizione manifesta, per un'idea, l'esistere in qualche cosa che non percepisce; *avere un'idea* è infatti lo stesso che *percepire*. Quell'*essere* perciò, *nel quale esistono* il colore, la forma e le altre qualità; quell'essere deve *percepire* le qualità stesse. Dal che risulta, con tutta evidenza, che non vi può essere una *sostanza che non pensa* come *sostrato* di quelle idee.

---

(1) L'astrazione può arrivare sino a supporre diviso ciò che si percepisce unito; ma non può arrivare sino a dividere l'esistenza dalla percezione, perchè l'esistenza delle cose consiste soltanto nella percezione.

(2) Sostanza, cioè realtà per sè stante, esistente per suo conto. Le idee infatti non esistono per loro conto, ma solo in quanto sono percepite dallo spirito.

C) *Non esiste una materia come modello delle idee.*

8 Ma — direte voi — benchè le idee come tali non esistano fuori della mente, pure possono esistere cose simili ad esse, che anzi dalle idee siano soltanto copiate od imitate; cose che esistano fuori della mente, in una sostanza che non pensa (1). La mia risposta è che una idea non può esser simile a null'altro che ad un'idea; un colore od una forma non può somigliare a nulla che non sia un colore od una forma. Per poco che analizziamo i nostri pensieri, troveremo impossibile per noi pensare ad una somiglianza fra qualche cosa d'altro che fra le nostre idee. E inoltre domando: quei supposti *originali*, quelle cose esterne, di cui le nostre idee sono pitture o rappresentazioni; quelle cose sono poi esse stesse percepibili, o no? Se sono tali, allora sono proprio *esse* le idee, e la questione è decisa a nostro favore; se poi mi dite che non sono tali, io domando a chicchessia come possa ragionevolmente sostenersi che un colore somigli a qualche cosa che è invisibile, il duro o il molle a qualche cosa che è intangibile, e così via.

9. Alcuni fanno una distinzione fra qualità *primarie* e *secondarie* (2). Col primo termine essi designano l'estensione, la forma, il movimento, il riposo, la solidità od impenetrabilità, ed il numero; col secondo denominano tutte le altre qualità sensibili, come colori, suoni, sapori, ecc. Quanto alle idee che noi abbiamo di queste ultime, essi ammettono che non somigliano a nessuna cosa esistente fuori della mente, o non percepita; ma pretenderebbero poi che le nostre idee delle *qualità primarie* siano copie od immagini di cose che esistono fuori della mente, in una sostanza che non pensa, la quale ultima chiamano poi *materia*. Per *materia* adunque dovremmo intendere una sostanza inerte, insensibile, nella quale realmente sussistano l'estensione, la

(1) È questa la posizione di Locke; le idee sono riproduzioni della realtà esistente fuori dello spirito. A questa posizione, Berkeley oppone che le idee non possono essere simili che ad idee. Perciò i supposti corpi esterni se non sono percepibili non sono nulla e se sono percepibili non sono corpi ma idee.

(2) Anche questa distinzione era in Locke. Le qualità primarie sarebbero qualità effettive dei corpi; le qualità secondarie sarebbero sensazioni prodotte in noi dai corpi ma non riproducenti qualità effettive dei corpi stessi. È evidente che Berkeley non può fare nessuna distinzione di questo genere. Nessuna idea ha altra realtà fuori del suo essere percepita.

forma ed il moto. Ma risulta evidente, dalle cose già dette, che l'estensione, la forma ed il movimento sono soltanto idee, le quali esistono nella mente; e che d'altro canto un'idea non può somigliare a nulla che non sia un'altra idea. Per conseguenza, neppure queste ultime idee, e neppure i loro archetipi, possono esistere in una sostanza che non percepisce. È chiaro da tutto ciò come la nozione di ciò che vien chiamato *materia*, o *sostanza corporea*, implichi contraddizione.

D) *Non esiste una materia come sostegno delle qualità percepite.*

17. Se cerchiamo nelle dichiarazioni dei filosofi più accurati il significato che essi stessi intendevano dare all'espressione di *sostanza materiale*, troveremo che essi ammettono di non congiungere con questi suoni nessun'altra idea, all'infuori dell'idea di un *essere* in generale, ed insieme della nozione relativa del suo *essere sostegno* a certi accidenti (1). Ma l'idea generale dell'*essere* sembra a me di tutte la più astratta ed incomprensibile; quanto poi al suo *sostenere gli accidenti*, tale espressione non può essere intesa (lo abbiamo notato or ora) secondo il significato ordinario dei vocaboli che la compongono. Bisogna darle perciò un senso diverso; ma quest'altro senso essi non ce lo spiegano. Per modo che, considerando le due parti da cui risulta l'espressione di *sostanza materiale*, devo convincermi che nessuna delle due ha un significato preciso. E del resto, perchè dovremmo lambiccarci ancora nella discussione di questo *sostrato* materiale, o sostegno della forma, del moto e delle altre qualità sensibili? Ammettere quel sostrato, non vuol dire forse ammettere che le suddette qualità esistano *fuori della mente?* E non sappiamo ormai che ciò è contraddittorio, ed affatto incomprensibile?

18. Ammettendo però anche come possibile che sostanze solide, estese, mobili, esistano fuori della mente, e corrispondano alle idee che noi abbiamo dei corpi, come potremo *noi*, tuttavia, venirne a conoscenza? O per la via dei *sensi*, certo, o per quella della *ragione*. Ma i sensi ci fanno conoscere soltanto le nostre sensazioni, le idee, quelle cose insomma (poco importa il nome) che essi immediatamente

(1) Anche questo concetto era di Locke. Il quale ammetteva la sostanza come sostegno delle qualità pur dichiarandola inconoscibile.

percepiscono; e non c'informano punto che esistano cose fuori della mente, o cose non percepite, simili a quelle che sono percepite. Questo lo ammettono anche i materialisti. Non resta allora, se pur noi dobbiamo avere una qualche conoscenza degli oggetti esterni, se non ammettere che la ragione, fondandosi sopra i dati sensibili, *argomenti* l'esistenza di quegli oggetti. Ma quale *ragione* potrà farci dedurre dalle nostre percezioni l'esistenza di corpi fuori della mente, posto che i difensori stessi della *materia*, non pretendono che vi sia, tra quei corpi e le nostre idee, nessuna connessione necessaria? Tutti ammettono invero (ed è cosa del resto messa fuori discussione dai fenomeni del *sogno*, del *delirio* e simili) che noi potremmo avere tutte le idee che abbiamo attualmente, anche se fuori di noi non esistesse nessun corpo ad esse somigliante. Dal che si vede come la supposizione dei corpi esterni non è necessaria per spiegare la produzione delle nostre idee; si concede infatti che le idee sono prodotte qualche volta, e potrebbero quindi essere prodotte sempre, in quella stessa disposizione in cui le percepiamo attualmente, senza che intervenga nessuno di que' tali corpi (1).

E) *Contradizione implicita nel pensare le cose come materia.*

22. Ma, direte voi, nulla è per me più facile che immaginarmi, per es., degli alberi in un parco, o dei libri in una stanza, senza nessuno che li percepisca (2). Rispondo che infatti lo potete, senza difficoltà. Ma che cosa avrete fatto con questo, domando ancora, se non formare nella vostra mente certe idee, chiamate da voi *libri* ed *alberi*: e nello stesso tempo omettere di formarvi l'idea di qualcuno che le percepisca? Ma *voi*, frattanto, non continuate sempre a percepirle od a pensarle? Tutto ciò non riguarda, pertanto, la nostra questione. Voi mostrate che avete la capacità di immaginare, o formare idee nella vostra mente; ma non mostrate la vostra capacità a pensare

(1) Dal momento che si ammette che alcune idee possono essere prodotte dallo spirito senza l'aiuto di un corpo esterno, si può anche ammettere che tutte possono essere prodotte in tal modo ed è tolta alla ragione ogni possibilità di potere argomentare l'esistenza dei corpi esterni.

(2) Ammettere corpi che non sono percepiti è secondo Berkeley contraddittorio. Equivale a pensare cose non pensate, cioè ad affermare la non pensabilità di ciò che di fatto si pensa.

come possibile che gli oggetti del vostro pensiero esistano senza la mente. A tale scopo, bisognerebbe che voi li pensaste come non pensati; ciò che è una contraddizione manifesta. Mentre facciamo i più disperati sforzi per rappresentarci l'esistenza di corpi esterni, non facciamo in realtà altro se non contemplare le nostre proprie idee. La mente però, *non considerando se stessa*, si illude; e crede di potere rappresentarsi effettivamente corpi che esistano senza essere pensati (e cioè fuori della mente); mentre pure essi, proprio in quel momento, sono *percepiti da lei* (o *esistono*, che è lo stesso, *in lei*). Una piccola dose di attenzione rivelerà a chiunque la evidentissima verità di ciò che è qui sostenuto; rendendo così superflua ogni insistenza nella ricerca di altre prove, dirette ad escludere l'esistenza della *sostanza materiale*.

F) *La passività delle idee e l'attività degli spiriti.*

25. Tutte le idee, sensazioni, nozioni delle cose da noi percepite, con qualunque nome si voglia designarle, sono visibilmente *inattive:* non si trova in esse nessun potere, nessuna energia. Cosicchè un'idea od oggetto di pensiero non può produrre in un altro nessuna alterazione. Per essere ben convinti di questo, si richiede soltanto una semplice osservazione delle nostre idee. Giacchè, siccome esse e le singole parti di esse esistono tutte soltanto nella mente, null'altro esse potranno contenere se non ciò che vien percepito; ma chiunque rifletta sulle proprie idee, tanto di sensazione come di riflessione, non potrà percepire in esse nè potere nè attività; nulla di simile dunque vi è contenuto. Un po' di attenzione ci mostrerà anzi che l'essenza stessa di un'idea implica passività ed inerzia; tanto che è impossibile per un'idea il fare qualche cosa, o più propriamente esser causa di qualche cosa; e neanche può essere la copia o riproduzione di un essere esistente, come è chiaro secondo le considerazioni fatte nella sezione 7. Dal che segue senz'altro che l'estensione, la forma ed il movimento non possono essere la causa delle nostre sensazioni. Il dire, quindi, che queste ultime sono l'effetto di azioni, determinate dalla disposizione, dal numero, dal movimento e dalle dimensioni dei corpuscoli, è affermazione certamente errata.

26. Noi percepiamo una successione continua di idee; alcune di esse sono eccitate di nuovo, altre sono mutate o scompaiono total-

mente. Vi dev'essere perciò *qualche* causa di queste idee, dalla quale esse dipendano, e che sia tale da produrle e modificarle. Che questa causa non possa essere una qualità o idea o combinazione di *idee*, risulta chiaro dalla sezione precedente. Dev'essere perciò una *sostanza*; ma abbiamo già mostrato non esservi nessuna sostanza corporea o materiale. Non rimane perciò se non che la causa delle idee sia una sostanza attiva incorporea, o *spirito* (1).

27. Uno *spirito* è un essere semplice, indiviso, attivo. In quanto percepisce le idee, vien chiamato *intendimento:* in quanto le produce, o in altro modo agisce sopra di esse, è chiamato *volere*. Nessuna *idea* può quindi formarsi di un'*anima* o *spirito:* perchè le idee, essendo tutte senza eccezione passive ed inerti, non possono rappresentarsi, per via di immagini e somiglianze, ciò che agisce (2). Un po' di attenzione renderà evidente a chiunque l'impossibilità di avere un'idea che *somigli* e queù *principio* attivo, che determina il movimento e il mutamento delle idee. Tale è la natura dello *spirito* (di *ci§ che agisce*) che non può essere percepito in se stesso, ma so'tanto per gli effetti che produce. Se qualcuno dubita di questo punto, lo invito a riflettere, ed a tentare, se gli riesce, di formarsi l'idea di un potere, o di un essere attivo. Veda egli se possiede le idee di quei due poteri principali, cge si designano come *volontà* e come *intendimento:* ued idee che dovrebbero essere distinte fra loro e da una terza idea di *sostanza* od *essere* in generale; quest'ultima dovrebbe contenere la nozione relativa del suo essese *sostrato* o *subietto* di quei due poteri, per metirare in tal modo il nome di *anima o spirito*. Ritengono alcuni di possedere realmente queeste idee; ma, per quel che io riesco acomprendere, le parole *volontà, anima spiriro*, non significano idee diverse; o per essere esatti non significano addirittura nessuna idea, ma qualche cosa di molto diverso dalle idee, e che, per il fatto stesso di essere *attivo*, non può somigliare a nessuna idea, nè esserne rappresentato. Nello stesso tempo però bisogna riconoscere che dell'*anima*, dello *spirito*, e delle *operazioni della mente* (volontà, amore, odio, ecc.) noi abbiamo

---

(1) Data l'assoluta inattività delle idee ogni produzione o modificazione di esse non può essere dovuta che allo spirito.

(2) Data l'eterogeneità fra idee e spirito non ci può essere un'idea dello spirito. Berkeley chiama nozione la coscienza che noi abbiamo dell'attività spirituale ed afferma che tale nozione è completamente diversa da ogni idea sebbene non giunga a definire in che cosa veramente la diversità consista.

una qualche *nozione:* in quanto, cioè, conosciamo e comprendiamo il *significato* di queste parole.

64. Per chiarire ancor meglio questo punto, cercheremo di stabilire quale sia la vera portata dell'obiezione formulata nella sezione 60. Essa dice in sostanza: le *idee* non si trovano mai prodotte in qualsiasi modo ed a casaccio; troviamo tra di esse un certo ordine ed una certa connessione, simile a quella che lega la causa con l'effetto; vi sono anzi, di quelle idee, parecchie combinazioni assai regolari ed ingegnose, le quali sembrano come tanti strumenti nelle mani della natura. Strumenti celati, per così dire, dietro alle scene; i quali operano nascostamente in modo da produrre quei fenomeni i quali sono visti sul teatro del mondo; strumenti che riesce poi a discernere soltanto l'occhio indagatore del filosofo. Ma, se veramente nessuna idea può esser causa di un'altra idea, quale sarà l'utilità di quella connessione? Se quegli strumenti, non essendo nulla più che percezioni *inefficaci* della mente, non servono alla produzione degli effetti naturali, si domanda perchè siano stati fatti; in altre parole, quale ragione possa essere assegnata perchè Dio ci faccia contemplare, allorchè osserviamo accuratamente le sue opere, una così grande varietà di idee, messe insieme in modo così artificioso e così regolare? non è infatti credibile che egli si sia sobbarcato (per così dire), senza scopo, ad assicurare un meccanismo così complicato, e la sua regolarità.

65. A tutto ciò io rispondo, anzitutto, che la connessione fra le idee non implica una relazione di *causa ad effetto*, ma di un *segno* o *simbolo* con la cosa significata (1). Il fuoco che io vedo non è la causa del dolore che soffro avvicinandomi; ma è il *segno* che mi avverte in antecedenza di questo dolore. E così anche, per es., il rumore che io odo non è l'effetto di questo o quel movimento, di questo o quell'urto fra i corpi che mi circondano; ne è invece il *segno*. Ma v'ha di più. La ragione, per la quale le idee sono unite in modo da formare dei meccanismi (combinazioni artificiali e regolari), è quella stessa che ci fa

(1) La riduzione delle cose ad idee pare che implichi la negazione della causalità, poichè le idee, essendo inattive, nessuna di esse può essere causa dell'altra e la connessione necessaria tra le idee risulta impossibile. Berkeley infatti riduce tale connessione necessaria ad un rapporto tra il simbolo e la cosa significante. Un'idea non è la causa di quella che segue ad essa, ma il segno che la preannunzia. Questo segno suppone nelle idee un ordine che è stabilito dall'autore di esse, cioè da Dio, e per questo ordine le idee costituiscono il linguaggio stesso di Dio.

combinare le lèttere nelle parole. Perchè poche idee originarie possano esser fatte significare un gran numero di fatti e di azioni, è necessario che esse siano variamente combinate insieme. E perchè queste combinazioni possano avere un'utilità permanente ed universale, bisogna che siano fatte secondo una certa *regola*, e con *saggezza di espedienti*. Solo in questo modo possono esserci fornite abbondanti informazioni intorno a ciò che dobbiamo aspettarci in seguito a tali e tali azioni, e quali metodi sia opportuno di adottare per eccitare tali e tali idee. E questo soltanto io penso che si voglia veramente significare, allorquando si dice che, discernendo la forma, il contesto, il meccanismo intimo dei corpi (naturali od artificiali), noi possiamo arrivare a conoscere gli usi diversi, le proprietà, la natura di quei corpi.

66. Da tutto ciò risulta in modo evidentissimo che quelle stesse cose, le quali rimangono affatto inesplicabili e ci precipitano nelle più grandi assurdità sinchè vogliamo pensarle come cause cooperanti o concorrenti alla produzione di certi effetti, possono invece essere spiegate in modo soddisfacentissimo, ed avere ciascuna un ufficio naturalmente assegnato, se ci limitiamo a considerarle come segni o simboli, che servono per la *nostra* informazione. Il còmpito del filosofo naturale dovrebbe essere appunto l'analisi e l'interpretazione di questo *linguaggio* (se mi è lecito così esprimermi) dell'Autore della Natura; e non una *spiegazione* delle cose che si pretenderebbe dare mediante certe cause *corporee*. Dottrina quest'ultima che sembra avere ormai troppo straniate le menti degli uomini da quel Principio Attivo, da quello Spirito sommamente saggio, *nel quale viviamo, ci muoviamo ed esistiamo*.

II.
LA REALTÀ DELLO SPIRITO.

A) *Realtà delle idee in quanto prodotte dagli spiriti.*

89. Nulla mi sembra di maggiore importanza per costruire un sistema solido di conoscenze sicure e reali, e non esposte ai dubbi scettici, che lo stabilir bene all'inizio qual è il *significato da attribuire* ai termini *cosa, realtà, esistenza*: saranno infatti vane tutte le nostre dispute intorno alla reale esistenza delle cose, ed infondate le nostre pretese di saperne alcunchè, fino a quando non abbiamo ben fissato

il valore di quei termini. La *cosa* (o *essere*, o *entità*) è il più generale dei tre; e sotto di sè comprende due specie, affatto distinte ed eterogenee, che nulla hanno in comune all'infuori del nome; gli *spiriti*, cioè, e le *idee*. La prima specie è composta di sostanze attive e indivisibili; la seconda di fenomeni inerti, fuggevoli, dipendenti, che non sussistono di per se stessi ma solo in quanto sostenuti dalle menti, o sostanze spirituali, nelle quali essi esistono.

Noi acquistiamo notizia della nostra propria esistenza per mezzo del senso interno, detto anche riflessione; e dell'esistenza degli altri spiriti per mezzo della ragione. Si può ben dire che abbiamo una conoscenza di una certa specie, che si potrebbe dire una *nozione*, delle nostre proprie menti, e degli spiriti od *esseri attivi* in genere; benchè, a parlar propriamente, non si possa dire che ne abbiamo alcuna *idea*. Alla stessa maniera noi conosciamo, abbiamo cioè una *nozione* delle relazioni fra le cose (e cioè fra le idee); le quali relazioni sono distinte dalle idee o cose relative l'una all'altra, tanto che si possono percepire queste ultime senza punto percepire la prime. A me sembra che le *idee*, gli *spiriti*, e le *relazioni* siano tutti, ciascuno nel suo genere, oggetti della conoscenza umana ed elementi ultimi di ogni raziocinio; e mi sembra perciò impropria l'estensione del termine *idea* a significare tutto ciò che noi conosciamo (o di cui abbiamo una qualche nozione).

90. Le idee impresse sopra i sensi sono cose *reali*, in quanto *esistono realmente*. Questo noi non neghiamo affatto. Quel che neghiamo è che esse *possano* sussistere fuori delle menti che le percepiscono, o che esse siano copie di certi archetipi che esistono appunto fuori della mente. E lo neghiamo perchè l'*esistenza* stessa di una sensazione o idea consiste, senza residuo, nel suo *esser percepita:* e perchè un'idea non può rassomigliare a nulla che non sia di nuovo un'idea. Tuttavia, le cose percepite dal senso possono bene esser dette *esterne*, quanto alla loro origine; nel senso cioè che esse non sono *generate dal di dentro*, generate, tratte per così dire dall'intimo di quella mente stessa che le percepisce; ma sono *impresse* da uno Spirito, diverso da quella mente che poi le percepisce. *Fuori della mente* si può dire che esistono gli oggetti sensibili, ancora in un altro senso: in quanto cioè essi esistano in qualche altra mente (1).

---

(1) La riduzione delle cose ad idee non implica la negazione della realtà delle idee. Le idee sono reali in quanto sono percepite. Si può persino dire che

B) *Realtà degli altri spiriti.*

145. Da quanto abbiam detto sin qui risulta che evidentemente noi non possiamo conoscere l'esistenza di *altri spiriti* se non per mezzo delle loro operazioni, o meglio delle idee che queste loro operazioni eccitano in noi. Io percepisco parecchi movimenti, cambiamenti, e combinazioni d'idee; tutti questi fatti m'informano che vi sono certi agenti particolari, simili a me, i quali si trovano implicati nei fatti stessi, ed anzi partecipano alla loro produzione. La conoscenza perciò degli altri spiriti, come io posso averla, non è immediata, come è invece la conoscenza delle mie idee; la prima si compie mediante certe idee intermediarie, che io *riferisco*, in qualità di effetti o segni concomitanti, od *agenti* o *spiriti* distinti da me stesso (1).

C) *Realtà di Dio.*

146. Ma quantunque vi siano alcune cose, le quali ci convincono che *agenti umani* intervengano nella loro produzione; pure è evidente ad ognuno che tutte quelle cose, di cui si parla come *opere della natura*, e che sono poi di gran lunga la maggior parte delle idee o sensazioni da noi percepite; è evidente, dico, che tutte queste cose *non* sono prodotte da volontà *umane*, e non possono perciò essere dipendenti da nessuna di queste (2). Vi dev'essere dunque qualche altro SPIRITO che le causa; sarebbe infatti assurdo che esse esistessero di per sè. Ma, se consideriamo con attenzione la regolarità costante, l'ordine, la concatenazione delle cose naturali; la prodigiosa magnificenza, bellezza e perfezione delle più grandi fra di esse; la delicatissima ed ingegnosissima struttura delle parti minime della creazione, e nello stesso

---

esse esistono fuori della mente o sono esterne, in quanto esistono in uno spirito diverso dal nostro o sono prodotte in noi da un altro spirito.

(1) Gli altri spiriti sono tuttavia conosciuti solo mediatamente, cioè per il tramite di idee che sono assunte come segni dell'azione di tali spiriti. Direttamente, cioè per il tramite della nozione, noi conosciamo solo il nostro proprio spirito.

(2) La realtà delle idee costituenti le cose naturali è l'ultima analisi garantita da Dio. Quelle idee non sono prodotte nè da noi, nè dall'azione di altri spiriti finiti come noi, ma per il loro numero e per il loro ordine devono essere prodotte da uno spirito infinito che è quello stesso di Dio.

tempo la armonica ed esatta corrispondenza delle parti nel tutto; ma soprattutto poi le leggi non mai abbastanza ammirate del piacere e del dolore, e gli istinti, inclinazioni naturali, appetiti, passioni degli animali; — se, dico, consideriamo tutte queste cose, e nello stesso tempo riflettiamo sulla significazione e la portata di quegli attributi che si designano con le parole UNO, ETERNO, INFINITAMENTE SAGGIO, BUONO, PERFETTO; vedremo allora, con tutta evidenza, che questi attributi sono veramente proprî di quello SPIRITO, il quale produce le cosiddette opere della *natura*: SPIRITO che *opera in tutto*, ed *in virtù del quale tutte le cose hanno esistenza.*

147. È perciò evidente che Dio è conosciuto con certezza ed immediatezza non inferiore a quella di cui è fornita qualsiasi conoscenza di uno spirito distinto da noi stessi. Possiamo anzi affermare che l'esistenza di Dio è percepita in modo assai più certo che l'esistenza degli altri uomini; dacchè gli effetti della natura sono infinitamente più numerosi e considerevoli che non siano quelli attribuiti ad agenti umani. E d'altra parte non vi è nessun segno, il quale denoti un uomo, od un effetto prodotto da un uomo, che non denoti anche, e in modo più insistente ancora, l'esistenza di quello SPIRITO che è l'Autore della Natura. Il volere umano infatti, nell'agire sopra altre persone, non ha, per oggetto direttamente accessibile, se non il movimento di certe membra del corpo; ma che poi quei certi movimenti siano accompagnati da certe idee, o siano in grado di produrre certe idee nella mente di un altro; ciò dipende solo ed interamente dalla Volontà del Creatore (1). Egli solo è Colui che, *sostenendo tutte le cose col Verbo della Sua potenza*, rende possibile e conserva quella relazione tra gli spiriti, in virtù della quale essi sono capaci di percepire l'uno l'esistenza dell'altro. E tuttavia questa LUCE pura e limpidissima, la quale illumina tutti, rimane essa stessa invisibile.

(1) È Dio che in ultima analisi stabilisce anche il rapporto tra gli spiriti: giacchè è Dio il quale suscita a proposito di certi movimenti corporei di uno spirito, le idee corrispondenti negli altri spiriti: per es. a proposito delle parole pronunziate da uno, produce nella mente degli altri spiriti le idee che quelle parole vogliono significare. In tal modo la dottrina di Berkeley si avvicina molto all'occasionalismo di Malebranche.

SPINOZA

Cenno biografico. — Nacque ad Amsterdam il 24 novembre 1632. Fece i primi studi nella scuola superiore ebraica di quella città; e probabilmente dalla tradizione ebraica trasse poi il suo principio fondamentale di Dio come causa unica ed infinita. Allontanatosi dalle credenze ebraiche, fu espulso dalla comunità israelita (1656) e fu proscritto temporaneamente da Amsterdam. Prese allora dimora in un paese nelle vicinanze di questa città dove si guadagnava da vivere con la pulitura dei vetri ottici. Nel 1661 si trasferì a Rhynsburg, poco lontano da Leida e qui cominciò l'elaborazione della sua *Etica*. Più tardi soggiornò a Vooburg e poi ad Haag. Qui morì di malattia di petto, il 21 febbraio 1677.

Opere. — La sua prima opera è una esposizione della filosofia cartesiana (*Principî della filosofia di Cartesio*) scritta nell'inverno 1662-63. Il *Breve Trattato* o *Trattato intorno a Dio, all'uomo e alla sua felicità* fu composto probabilmente tra il 1658 e il 1660 e pubblicato nel 1661. Il trattato rimasto frammentario *De intellectus emendatione*, contiene i principî della sua gnoseologia. Il *Trattato teologico politico* fu pubblicato nel 1670 e contiene le sue idee religiose e politiche. La sua opera maggiore, *Etica*, alla quale egli attese durante tutta la sua vita, fu pubblicata soltanto dopo la sua morte.

Capisaldi del sistema. — Fondandosi sulla definizione di Cartesio della sostanza come ciò che per esistere non ha bisogno di nulla tranne che di sè, Spinoza afferma che l'unica sostanza esistente è Dio. Le cose e gli esseri finiti che Cartesio considerava anche sostanze (sostanze estese e sostanze pensanti) non sono che manifestazioni o modi della sostanza infinita di Dio. In quanto tutto ciò che esiste nel mondo è una manifestazione di Dio la totalità del mondo o *Natura* è Dio stesso; e la sostanza infinita è detta da Spinoza *Deus sive natura*. Dio o la natura è costituito nella sua essenza da infiniti *attributi* dei quali però a noi sono noti due soltanto: il pensiero e l'estensione. I corpi naturali sono manifestazioni o modi dell'attributo dell'estensione; le idee sono manifestazioni dell'attributo del pensiero. Come causa unica di tutte le sue manifestazioni, Dio determina con assoluta necessità tutti i modi del pensiero e tutti i modi dell'estensione. E tali modi derivano dalla sua stessa natura e perciò con

un ordine razionale e perfetto, nel quale non c'è posto per l'accidentale e l'arbitrario. L'ordine dei modi, in quanto è determinato dalla stessa natura divina, è identico in tutti gli attributi: perciò l'ordine e la connessione delle idee corrisponde all'ordine e alla connessione delle cose. Conoscere veramente significa rendersi conto di tale ordine e di tale connessione necessaria: cioè sollevarsi dalla considerazione particolare delle cose singole alla considerazione della loro totalità e della loro derivazione dalla Sostanza che tutte le comprende in sè come sue manifestazioni. Intendere le cose particolari nel loro ordine totale e quindi nella loro necessaria dipendenza da Dio, significa conoscere Dio stesso; e questa conoscenza di Dio, svincolando l'uomo da ogni passione, determina l'*amore intellettuale di Dio* che consiste nel conoscere Dio come causa della propria felicità e si identifica con l'amore col quale Dio ama se stesso.

CENNO BIBLIOGRAFICO. — La più compiuta edizione delle opere di Spinoza è quella a cura di J. van Vloten e J. P. N. Land in 2 volumi, Hagae 1882-1883; II edizione, 3 vol. 1895; III edizione, 4 vol. 1914. Dell'*Etica* V l'edizione a cura di G. GENTILE, Bari 1915. Fra le traduzioni dell'*Etica* V, quella di E. TROILO, Milano s. d. (1).

WILLIS, *B. de Spinoza*, Londra 1870; CAMERER, *Die Lehere Sp. s*, Stuttgard, 1877, II ed. 1914; CAIRD, *Spinoza*, Edimburgo e Londra 1888; STERN, *Die Philosophie Sp. s*, Stuttgart 1890, IV ed. 1921; BRUNSCHVIGG, *Spinoza*, Parigi 1894, II ed. 1906; FULLERTON, *Spinoza*, New York 1894; COUCHOUD, *Bénoit de Spinoza*, Parigi 1902; ERHARDT, *Die Philosophie der Spinoza in Lichte der Kritik*, Lipsia 1908; STERN, *Die Philosophie Spinoza's*, III ed. Stuttgart 1908; SEHERING, *Spinoza*, Berlin 1908; POLLOCK, *Spinoza, his life and philosophy*, Londra 1912; CIPRIANI, *Spinoza*, Sassari 1914; MAUTHNER, *Spinoza*, Dresda 1921; KAIM, *Die Phil. Sp'.s*, Monaco 1921; MEHLIS, *Sp. s Leben und Lehre*, Freiburg 1923; GUZZO, *Spinoza*, Firenze 1925; RENSI, *Spinoza*, Milano 1942; TROILO, *Ethica, Studi spinoziani*, Padova, 1942.

---

(1) La traduzione delle pagine che seguono è di Erminio Troilo.

I.

LA SOSTANZA COME DIO O NATURA.

A) *Dio come Sostanza.*

[*Etica*, I]. Definizioni (1). - Intendo per Causa di sè, ciò la cui essenza implica l'esistenza, o ciò la cui natura non può essere concepita se non come esistente.

II. - Dicesi finita nel suo genere quella cosa che può essere limitata da un'altra della stessa natura. Ad es., il corpo dicesi finito, perchè possiamo concepirne sempre un altro più grande. Parimenti un pensiero è limitato da un altro pensiero. Ma il corpo non è limitato dal pensiero, nè il pensiero dal corpo.

III. - Intendo per Sostanza ciò che è in sè, e per se stesso viene concepito: ossia ciò di cui il concetto non ha bisogno del concetto d'un'altra cosa, dal quale debba essere formato (2).

IV. - Intendo per Attributo ciò che l'intelletto percepisce della sostanza, come costituente la sua stessa essenza.

V. - Intendo per Modo le affezioni della sostanza, ovvero ciò che è in altra cosa, per mezzo della quale anche è concepito (3).

VI. - Intendo per Dio l'ente assolutamente infinito, ossia una sostanza costituita d'infiniti attributi, ciascuno dei quali esprime una essenza eterna ed infinita.

Chiarimento. - Dico assolutamente infinito e non infinito nel suo genere; perchè di qualsiasi cosa infinita solo nel suo genere, può ne-

---

(1) L'*Etica* di Spinoza è tutta esposta con metodo geometrico e quindi comincia dalle definizioni e dagli assiomi per procedere alla enunciazione e dimostrazione delle singole proposizioni. La dimostrazione rinvia spesso alle prop. precedenti. (Nelle pagine seguenti qualche volta il rinvio è a proposizioni non riportate nella presente scelta).

(2) La sostanza è definita da due determinazioni fondamentali: 1) essa esiste di per se stessa, cioè, come diceva Cartesio, non ha bisogno di null'altro per esistere; 2) essa è concepita di per se stessa, cioè il suo concetto non ha bisogno di nessun altro concetto per essere concepito.

(3) Mentre l'*attributo* è la natura della sostanza, ciò che l'intelletto può concepire di essa, il *modo* è la determinazione singola della sostanza e si identifica con tutto ciò che non può esistere per conto suo, ma solo come determinazione della sostanza.

garsi un'infinità di attributi. Quanto all'essere assolutamente infinito, invece, appartiene alla sua essenza tutto ciò che esprime un'essenza e non comporta alcuna negazione (1).

VII. - Libera dicesi quella cosa che esiste per la sola necessità della sua natura, e da sè sola è determinata ad agire. Necessaria, o più tosto coatta, è invece quella cosa che è da un'altra cosa indotta ad esistere ed agire secondo una certa e determinata ragione (2).

VIII. - Intendo per Eternità l'esistenza stessa, in quanto è concepita come di necessità conseguente dalla semplice definizione della cosa eterna.

Chiarimento. - Una tale esistenza, in quanto verità eterna, è concepita come l'essenza della cosa; e però essa non può essere spiegata per mezzo della durata o tempo, anche se la durata si concepisca senza principio e senza fine.

Assiomi: I. - Tutto ciò che è, è o in sè o in altro.

II. - Ciò che non si può concepire per mezzo di altro, deve essere concepito per se stesso.

III. - Da una causa determinata segue di necessità l'effetto; e invece, se non è data alcuna causa determinata, è impossibile che segua l'effetto.

IV. - La cognizione dell'effetto dipende dalla cognizione della causa, e la implica.

V. - Le cose che non hanno nulla di comune fra loro, non possono concepirsi l'una per mezzo dell'altra; cioè il concetto dell'una non implica il concetto dell'altra.

VI. - L'idea vera deve convenire con il suo ideato (3).

VII. - Di qualsiasi cosa che può essere concepita come non esistente, l'essenza non implica l'esistenza.

---

(1) Secondo il concetto scolastico a Dio appartiene sempre uno dei due predicati opposti, purchè non implichi negazione di essere.

(2) Già da questa definizione della libertà, si vede che per Spinoza la libertà si identifica con la necessità razionale per la quale le cose derivano da Dio come dal loro principio.

(3) È ancora la definizione scolastica della verità come *adaequatio intellectus et rei.*

Proposizione VII. - Alla natura della sostanza è propria l'esistenza.

Dimostrazione. - La sostanza non può essere prodotta da altro (per il Corollario della Prop. prec.); sarà, dunque, causa di sè, cioè (per la Def. 1) la sua essenza implica di necessità l'esistenza, ovvero è propria alla sua natura l'esistenza. C. D. D.

Proposizione VIII. - Ogni sostanza è necessariamente infinita.

Dimostrazione. - Una sostanza che possiede un solo attributo, non è che unica (per la Prop. VII). Sarà, dunque, della sua natura, esistere, o come finita o come infinita.

Finita, no; giacchè (per la Defin. II) dovrebbe essere limitata da un'altra sostanza della stessa natura, che dovrebbe a sua volta esistere necessariamente (per la Prop. VII); e però si avrebbero due sostanze con lo stesso attributo; il che (Per la Prop. V) è assurdo. Dunque la sostanza è infinita. C. D. D. (1).

Scolio I. - Essendo l'essere finito negazione parziale dell'esistenza di una data natura, e l'infinito affermazione assoluta di questa esistenza, segue, così, anche dalla sola Proposizione VII, che ogni sostanza deve essere infinita.

Scolio II. - Non mi dissimulo che a coloro i quali giudicano delle cose confusamente e non sono avvezzi a conoscerle nei loro primi principii, riesca difficile concepire la dimostrazione della Proposizione VII. E ciò sopra tutto perchè essi non distinguono fra le modificazioni delle sostanze e le sostanze stesse, e disconoscono come le cose si producono. E però, vedendo che le cose naturali hanno un principio, questo attribuiscono anche alle sostanze. Tutto confonde chi ignora le vere cause degli esseri, e senza alcuna repugnanza della mente fa parlare sia gli alberi che gli uomini, e gli uomini indifferentemente immagina formati da pietre come da seme, e qualsiasi forma trasmutarsi in qualsiasi altra. E così pure quelli che confondono la natura divina e la natura umana, attribuiscono a Dio le passioni degli uomini, mentre ignorano persino come si formino nell'anima le passioni.

---

(1) Le cose e gli esseri finiti, come Spinoza stesso dirà nello scolio, non sono sostanze ma soltanto modificazioni della sostanza. La sostanza è l'unica realtà esistente di per sè e non avendo nulla fuori di sè è necessariamente infinita.

Se invece gli uomini ben considerassero la natura della Sostanza, non dubiterebbero affatto della verità della Proposizione VII; essa sarebbe per tutti un assioma e sarebbe annoverata fra le nozioni comuni.

Per Sostanza, infatti, intenderebbero ciò che è in sè ed è per sè concepito; ossia ciò di cui l'idea non ha bisogno dell'idea di altra cosa. Per Modificazioni, invece, si intenderebbe ciò che è in un'altra cosa ed il cui concetto si forma per mezzo del concetto di questa cosa: onde noi possiamo avere idee vere di modificazioni non esistenti, giacchè quantunque esse non abbiano esistenza attuale fuori dell'intelletto, tuttavia la loro essenza è contenuta in un'altra natura, di tal guisa che esse possono per mezzo di questa stessa concepirsi. Ma la realtà delle sostanze, fuori dell'intelletto, non è se non in se stesse, giacchè per se stesse si concepiscono.

Se, pertanto, qualcuno dicesse che egli ha un'idea chiara e distinta, ossia un'idea vera, di una sostanza, e tuttavia che dubita dell'esistenza di questa sostanza, sarebbe proprio lo stesso che dicesse (come a chi ben consideri si rende evidente) che egli ha un'idea vera e tuttavia dubita che sia falsa.

Così pure, se uno ritenga che una sostanza sia creata, con ciò stesso pone che un'idea falsa sia divenuta vera; del che nulla di più assurdo si può concepire. E però bisogna necessariamente ammettere che l'esistenza di una sostanza, come la sua essenza, è verità eterna.

Di qui possiamo anche in altra maniera concludere che non possa darsi se non una sostanza sola della stessa natura; il che ho stimato conveniente qui dimostrare. Ma, per farlo con ordine, è da osservare:

I. - La vera definizione di una cosa qualsiasi non implica nè esprime nulla più che la natura della cosa definita.

II. - Da ciò segue che nessuna definizione implica ed esprime un numero determinato d'individui, giacchè essa null'altro esprime che la natura della cosa definita. Per es., la definizione del triangolo non esprime altro che la semplice natura del triangolo; e non già un certo numero di triangoli.

III. - Ancora: Di una cosa qualsiasi esistente, si dà sempre una certa causa, in virtù della quale esiste.

IV. - Finalmente: Tale causa, per cui una data cosa esiste, o deve essere contenuta nella natura stessa e nella definizione della cosa esistente (giacchè, invero, l'esistere appartiene alla sua natura),

o deve essere data fuori di essa. Segue da ciò che se esiste nella natura un certo numero d'individui, deve esser data la causa per la quale esistono tali indivùdui, ed in numero nè maggiore nè minore. Se, per es., nella natura esistono venti uomini (che per maggior chiarezza suppongo esistano simultaneamente e non ve ne siano stati altri, prima, nella Natura), non basterà (per renderci ragione del perchè esistano venti uomini) di mostrare in generale la causa della natura umana; ma bisognerà altresì mostrare la causa per la quale esistono nè più nè meno di venti uomini; giacchè (per l'Osservazione III), di ciascuna cosa deve necessariamente esser data la causa, per la quale esista.

Ora tale causa (per l'Osserv. II e per la III) non può essere contenuta nella natura umana in sè, giacchè la vera definizione dell'uomo non implica affatto il numero venti. E così (per l'Osservazione IV), la causa onde esistono questi venti uomini, e di conseguenza ciascuno, deve per necessità essere data fuori di ognuno di essi. Così, bisogna assolutamente concludere che tutto ciò, della cui natura possono esistere più individui, deve, di necessità, avere una causa estrinseca; in virtù della quale questi individui possono esistere. Ma giacchè l'esistenza appartiene alla natura della sostanza (per ciò che si è già mostrato in questo Scolio), la definizione di questa deve implicare l'esistenza necessaria, e conseguentemente la sua esistenza deve inferirsi unicamente dalla sua definizione.

D'altra parte (come abbiam mostrato per la Osservazione II e per la III), non può dalla definizione di essa risultare l'esistenza di più sostanze. Ne segue, dunque, necessariamente che una soltanto, della stessa natura, esiste; come si affermava.

Proposizione XI. - Dio, ovvero la Sostanza che consta d'infiniti attributi, ciascuno dei quali esprime un'essenza eterna ed infinita, esiste necessariamente,

Dimostrazione. - Se ciò neghi, concepisci, se pur è possibile, che Dio non esista. Allora (per l'Ass. VII) la sua essenza non implicherebbe l'esistenza. Ma ciò (per la Propos. VII) è assurdo, dunque, Dio esiste necessariamente. C. D. D.

Altrimenti: Di qualsivoglia cosa deve assegnarsi la causa o la ragione, sia del suo esistere, sia del suo non esistere.

Se per es., un triangolo esiste, deve esser data la ragione e la causa perchè esiste; se invece non esiste, deve essere parimenti data la ragione o la causa la quale impedisca che esista o ne tolga l'esistenza. Questa ragione o causa deve essere contenuta o nella natura o fuori della natura propria della cosa. Per es., la ragione per cui non esiste un circolo quadrato, è indicata dalla stessa natura del circolo; chè una tal cosa implica contraddizione.

Perchè, all'incontro, esista la sostanza, risulta di per sè dalla stessa sua natura; che appunto implica l'esistenza (vedi la Prop. VII). Ma la ragione perchè il circolo, o il triangolo, esiste o non esiste, non dipende dalla loro natura, bensì dall'ordine dell'universa natura corporea; da ciò deve seguire o che il triangolo necessariamente esiste, o che è impossibile che esista. Come di per sè è manifesto.

Donde risulta che esiste, di necessità, ciò di cui non si ha alcuna ragione o causa che ne impedisca l'esistenza.

Se, pertanto, non può darsi alcuna ragione o causa che impedisca che Dio esista o che ne annulli l'esistenza, devesi, dunque, concludere che esso esiste di necessità. Ma se anche tale ragione o causa fosse data, essa dovrebbe essere data o nella stessa natura di Dio o fuori della sua natura, e cioè in un'altra sostanza di diversa natura. Giacchè, se fosse della stessa natura, per ciò stesso si concederebbe che Dio esiste. Ma una sostanza che fosse di altra natura, non avrebbe nulla di comune con Dio (per la Prop. II), e però non potrebbe nè dare nè togliere la sua esistenza. Pertanto non potendosi dare fuori della diversa natura una ragione o causa che tolga l'esistenza divina, dovrà necessariamente ritrovarsi nella sua stessa natura; la quale implicherebbe così contraddizione. Ma è assurdo affermar ciò dell'Ente assolutamente infinito e sommamente perfetto; e però nè in Dio nè fuori di Dio v'ha alcuna causa o ragione che ne tolga l'esistenza; e quindi Dio esiste necessariamente. C. D. D.

Altrimenti: Poter non esistere è impotenza, mentre poter esistere è potenza (come è di per sè evidente). Se, pertanto, ciò che esiste necessariamente non è che enti finiti, gli enti finiti sono più potenti dell'Ente assolutamente infinito: il che (come è di per sè evidente) è assurdo.

Così, o nulla esiste, o di necessità esiste anche l'Ente assolutamente infinito. Ma noi, o in noi o in altro che necessariamente esiste, esistiamo (ved. Assioma I e Prop. VII). Dunque, l'Ente assolutamente infinito, cioè (per la Defin. VI) Dio, necessariamente esiste. C. D D.

B) *Dio come Causa.*

[*Etica,* I]. Proposizione XVII. - Dio agisce per le sole leggi della sua natura, e non determinato da alcuno.

Dimostrazione. - Dalla sola necessità della divina natura o (che è lo stesso) dalle sole leggi della sua stessa natura, derivano, come abbiamo fatto vedere con la Prop. XVI, cose assolutamente infinite; e con la Prop. XV abbiamo dimostrato che nulla può essere o concepirsi senza Dio, bensì tutto è in Dio; per la qual cosa nulla può essere fuori di lui, onde egli sia determinano o costretto ad agire. E però Dio agisce per le sole leggi della sua natura, e non determinato da alcuno. C. D. D.

Corollario I. - Di qui segue, in primo luogo, che non può darsi alcuna causa, all'infuori della perfezione della sua natura, la quale intrinsecamente o estrinsecamente determini Dio ad agire.

Corollario II. - Segue, in secondo luogo, che solo Dio è causa libera. Poichè Dio solo esiste per la sola necessità della sua natura (per la Prop. XI e per il Coroll. I della Prop. XIV), e per la sola necessità. della sua natura agisce (per la Prop. prec.). Dunque (per la Def. VII), egli solo è causa libera. C. D. D.

Scolio. - Altri ritengono che Dio è causa libera perchè può, come credono, far sì che ciò che dicemmo dipendere dalla sua natura, ossia che è in suo potere, non accada o non sia da esso prodotto.

Ma questo è quanto dire che Dio potrebbe far sì che dalla natura del triangolo non segua che i tre angoli siano uguali a due retti, ovvero che da una data causa non segua il suo effetto; il che è assurdo.

Inoltre, indipendentemente da questa proposizione, io mostrerò che alla natura di Dio non appartiene nè l'intelletto nè la volontà Ben so che molti credono di poter dimostrare che alla natura di Dio appartengono sommo intelletto e libera volontà; giacchè dicono, che non conoscono nulla di più perfetto da attribuirsi a Dio, di quello che in noi rappresenta la somma perfezione. Ma quantunque essi concepiscono Dio come sommamente intelligente in atto, pure non credono che egli possa fare che esista tutto ciò che egli intende, giacchè pensano che, in tal modo, essi distruggerebbero la potenza di Dio.

Dicono che se egli avesse creato tutte le cose che sono nel suo intelletto, allora niente di più avrebbe potuto creare; il che ritengono ripugnare alla onnipotenza divina. E però hanno preferito porre Dio come indifferente a tutte le cose, e come creatore di null'altro che di quanto egli stabilì di creare secondo una certa sua assoluta volontà.

Per conto mio, invece, stimo di avere abbastanza chiaramente dimostrato (ved. Prop. XVI), che dalla somma potenza di Dio o dall'infinita sua natura, infinite cose in modi infiniti, e cioè necessariamente tutte le cose siano sgorgate, e sempre per la medesima necessità procedano; nella stessa guisa che dalla natura del triangolo, ab aeterno ed in eterno segue che i suoi tre angoli siano uguali a due retti. Per ciò l'onnipotenza in atto di Dio fu ab aeterno, ed in eterno resterà colla medesima attualità. E in tal modo la onnipotenza di Dio si pone, a mio giudizio, come di gran lunga più perfetta.

Ma invero (diciamolo francamente) gli avversarii finiscono per negare, a quel che sembra, l'onnipotenza di Dio. Sono costretti, infatti, a confessare che Dio pensa infinite cose creabili, le quali, però, non mai potrà egli creare. Giacchè, altrimenti, se creasse tutto ciò che intende, esaurirebbe, secondo coloro, la sua onnipotenza e si renderebbe imperfetto. Per mantenere, dunque, Dio perfetto, sono ridotti a tal punto da dover ammettere che egli non possa produrre tutto quello a cui si estende la sua potenza; del che non veggo che cosa possa imaginarsi di più assurdo e ripugnante alla onnipotenza di Dio.

Per dire, poi, qualche cosa dell'intelletto e della volontà che a Dio comunemente attribuiamo, qui aggiungerò che se alla eterna essenza di Dio appartengono l'intelletto e la volontà, certo per tali attributi è da intendere ben altro, di ciò che intendono volgarmente gli uomini.

Poichè l'intelletto e la volontà, che costituirebbero l'essenza di Dio, dovrebbero differire completamente dal nostro intelletto e dalla nostra volontà, nè potrebbero convenirgli in nessuna cosa se non nel nome; non altrimenti, invero, si corrispondono il cane, segno celeste, ed il cane animale latrante. E lo dimostrerò. Se l'intelletto appartiene alla divina natura, non potrà, a somiglianza del nostro intelletto, essere, per natura, posteriore (come piace ai più) o simultaneo alle cose apprese, da poichè Dio è anteriore nella causalità a tutte le cose (secondo il Coroll. I della Prop. XVI); ma al contrario la verità e l'essenza formale delle cose è tale perchè così obiettivamente esiste

nell'intelletto di Dio (1). Per la qual cosa, l'intelletto di Dio, in quanto si concepisce costituire l'essenza di Dio, è non altro che la causa delle cose, sì della loro essenza sì della loro esistenza; il che sembra sia stato avvertito anche da quelli i quali affermarono che intelletto, volontà e potenza di Dio fanno una sola e medesima cosa. Essendo, pertanto, l'intelletto divino l'unica causa delle cose, ossia (come abbiamo dimostrato) e della loro essenza e della loro esistenza, deve di necessità differire da esse, sia in ragione dell'essenza, sia in ragione dell'esistenza. Poichè il causato differisce dalla sua causa precisamente in ciò che dalla causa riceve. Per es., l'uomo è causa dell'esistenza, non già dell'essenza di un altro uomo; poichè questa è eterna realtà: essi, però, secondo la essenza possono convenire, ma nella esistenza debbono differire. Di guisa che se perisca l'esistenza dell'uno, non perciò perirà quella dell'altro; ma se potesse distruggersi l'essenza dell'uno o diventar falsa, si distruggerebbe anche l'essenza dell'altro. Pertanto, una cosa che è causa e della essenza e della esistenza di qualche effetto, deve da tale effetto differire, sia in ragione dell'essenza, sia in ragione dell'esistenza. Ma l'intelletto di Dio è causa e dell'essenza e dell'esistenza del nostro intelletto; dunque l'intelletto di Dio, in quanto si concepisce costituire l'essenza divina, differisce dal nostro intelletto sia in ragione dell'essenza, sia in ragione dell'esistenza; ed in nulla, fuor che nel nome, può con esso convenire; come volevamo.

Circa la volontà, si procede nello stesso modo, come ognuno facilmente può vedere.

C) *Ordine e necessità del mondo.*

PROPOSIZIONE XXIX. - Nulla v'ha di contingente nelle cose; ma tutto è dalla necessità della divina natura determinato ad esistere ed operare in un certo modo (2).

---

(1) Spinoza si serve qui della dottrina scolastica per la quale l'intelletto di Dio contiene i modelli o cause formali delle cose. In tal senso l'intelletto divino non apprende le cose come l'intelletto umano, ma le produce come loro causa: pertanto esso è diverso dall'intelletto umano ed è causa anche di esso.

(2) La produzione delle cose da parte di Dio non è dunque un atto di libera creazione. Le cose derivano da Dio con assoluta necessità, perchè sono manifestazioni della sua natura.

Dimostrazione. - Tutto ciò che è, è in Dio (per la Prop. XV). D'altronde Dio non può dirsi cosa contingente, poichè (per la Prop. XI) esiste necessariamente e non già contingentemente. Quindi i modi della natura divina, necessariamente e non contingentemente sono da questa stessa derivati (per la Prop. XVI); e ciò, sia in quanto si consideri la natura divina assolutamente (per la Prop. XXI), sia in quanto si consideri determinata ad agire in un certo modo (per la Prop. XXVII).

Ora di questi modi, Dio è causa non solo in quanto semplicemente esistono (per il Coroll. della Proposizione XXIV), ma anche (per la Prop. XXVI) in quanto si considerano determinati a qualche operazione. Che se non siano determinati da Dio (per la stessa Prop.) è impossibile, e non già contingente, che si determinino da se stessi ed al contrario (per la Proposizione XXVII) se siano determinati da Dio, è impossibile e non già contingente che si rendano indeterminati. Così che, tutto è determinato dalla necessità della natura divina non solo ad esistere, ma anche ad esistere ed operare in un certo modo; e nulla v'ha di contingente. C. D. D.

Scolio. - Prima di procedere oltre, voglio qui spiegare o più tosto avvertire, che cosa debba intendersi per Natura Naturante e per Natura Naturata. Ma già dalle cose avanti dette ritengo risultare che per Natura Naturante dobbiamo intendere ciò che è per sè e per sè si concepisce, ossia tali attributi della sostanza che esprimono un'essenza eterna ed infinita, cioè (per il Corollario I della Prop. XIV e per il Coroll. II della Prop. XVII) Dio, in quanto è considerato come causa libera. Per Natura Naturata, poi, intendo tutto ciò che segue dalla necessità della natura di Dio, o d'ognuno dei suoi attributi; cioè tutti i modi degli attributi di Dio, in quanto siano considerati come cose che sono in Dio e che senza di Dio non possono nè essere, nè essere concepite (1).

Proposizione XXXII. - La volontà non può essere detta causa libera, ma solo deve dirsi causa necessaria.

Dimostrazione. - La volontà non è che un certo modo del pensare, come l'intelletto; e però (per la Prop. XXVIII) ogni volontà non può

---

(1) La natura naturante sono gli attributi come causa; la natura naturata sono invece i modi in quanto causati dagli attributi.

esistere nè esser determinata ad operare se non sia determinata da un'altra causa, e questa di nuovo da un'altra, e così di seguito all'infinito. Che se si suppone la volontà come infinita, essa deve anche esser determinata ad esistere ed operare da Dio, non in quanto questi è sostanza assolutamente infinita, ma in quanto ha un attributo che esprime un'infinita ed eterna essenza del pensiero (per la Proposizione XXVIII). Ma comunque si concepisca, o finita o infinita, la volontà ha d'uopo di una causa dalla quale sia determinata ad esistere ed operare; e perciò (per la Def. VII) non può dirsi causa libera, ma solo deve dirsi necessaria o coatta C. D. D.

Corollario I. - Di qui segue, in primo luogo, che Dio non opera per libera volontà.

Corollario II. - Segue, in secondo luogo, che la volontà e l'intelletto hanno, riguardo alla natura di Dio, la stessa posizione che il moto e la quiete, e tutte assolutamente le cose naturali, le quali (per la Prop. XXIX) debbono essere da Dio determinate ad esistere e ad operare in un certo modo. Poichè la volontà, come tutte le altre cose, ha bisogno di una causa dalla quale in un certo modo sia determinata ad esistere ed operare. E, benchè da una data volontà o intelletto, derivino infinite cose, non per questo può dirsi che Dio agisca per libertà di volere, più che possa dirsi che agiscano per libertà di moto e di quiete quelle cose che derivano dal moto e dalla quiete (anche da questi, infatti seguono cose infinite). La volontà, per ciò, non appartiene alla natura di Dio a preferenza di ogni altra cosa; ma sta ad essa nello stesso rapporto che il moto e la quiete e tutte le altre cose, che abbiam mostrato derivare dalla necessità della divina natura, e da questa esser determinata ad esistere ed operare in un certo modo.

D) *Critica della libertà e della finalità*

[*Etica*, I]. *Appendice.* - ... Da ciò segue primamente, che gli uomini credano d'essere liberi, perchè sono consapevoli delle loro volizioni e dei loro desiderii; ma delle cause onde sono indotti a desiderare ed a volere, essendone ignari, non si dànno alcun pensiero. In secondo luogo, segue che gli uomini compiono tutto in vista di un fine, cioè

dell'utile che desiderano: donde avviene ch'essi aspirino solo a conoscere le cause finali delle cose passate, e se ne appaghino quando l'abbiano apprese; specialmente perchè non hanno alcun motivo di dubitare più oltre. Che se, poi, queste cause non le possono apprendere da altri, ad essi non resta che ripiegarsi in sè, e ripensare ai fini, dai quali essi stessi sogliono essere determinati a cose consimili; ed in tal modo giudicano il proposito altrui in base al proprio. Ritrovando, poi, in sè e fuori di sè non pochi mezzi che possono condurre a conseguire molto proprio utile, come ad es., gli occhi per vedere, i denti per masticare, le erbe e gli animali per nutrirsi, il sole per illuminare, il mare per alimentare i pesci, etc., vengono così a considerare tutte le cose della natura come mezzi per il raggiungimento del proprio utile (1).

... A mostrare, poi, che la Natura non ha in sè alcun fine prefisso, che tutte le cause finali non sono altro se non finzioni umane, non v'è bisogno di molto. E per vero, credo che ciò risulti sufficientemente sì dalle basi onde mostrai questo pregiudizio ha tratto origine, sì dalla Proposizione XVI e dai Corollarii della Proposizione XXXII, ed ancora da tutte quelle ragioni per cui ho mostrato che ogni cosa procede da una eterna necessità e dalla somma perfezione della Natura. Pure aggiungerò, ancora che questa dottrina della finalità sovverte del tutto la Natura. Poichè essa considera ciò che è causa come effetto, e viceversa. E quindi ciò che in Natura è primo, dà come posteriore; e infine rende imperfettissimo ciò che è supremo e perfettissimo. Poichè (lasciando da parte le due prime affermazioni, evidenti per se stesse), come appare dalle Propp. XXI, XXII e XXIII, è perfettissimo quell'effetto che è prodotto immediatamente da Dio; e tanto più imperfetto è quello, che per essere prodotto ha bisogno di più cause intermedie. Ma, se le cose che sono da Dio immediatamente prodotte fossero fatte perchè Dio conseguisse un suo fine, allora necessariamente le ultime, in vista delle quali le prime sono fatte, sarebbero le più perfette di tutte.

---

(1) In questo scolio Spinoza critica il libero arbitrio dell'uomo e il finalismo che si suole ammettere nel mondo naturale. Il libero arbitrio deriva semplicemente dall'ignoranza delle cause delle proprie azioni; e la credenza nel finalismo dall'ignoranza dell'ordine vero della natura in quanto è stabilito dalla causalità divina. Al concetto della finalità naturale e delle libertà Spinoza sostituisce il concetto di un ordine necessario che non ha altro fine che se stesso.

II.

LA CONOSCENZA UMANA.

A) *L'ordine delle idee e l'ordine delle cose.*

[*Etica*, II]. PROPOSIZIONE VII. - L'ordine e il nesso delle idee è lo stesso che l'ordine e il nesso delle cose.

Dimostrazione. È evidente per l'Ass. IV della I Parte. Giacchè l'idea di ogni causato dipende dalla cognizione della causa della quale esso è l'effetto.

Corollario. - Di qui segue che la potenza del pensare in Dio è uguale alla potenza attuale del suo agire. Ossia, tutto ciò che segue formalmente dall'infinita natura di Dio, segue anche in Dio obiettivamente dalla idea di Dio, con il medesimo ordine e con il medesimo nesso.

Scolio. Prima di proseguire, giova qui richiamare alla memoria ciò che abbiamo sopra mostrato: tutto quello che può essere percepito dall'infinito intelletto come costituente l'essenza della sostanza, appartiene solamente ad una sostanza unica, e di conseguenza la sostanza pensante e la sostanza estesa è una sola e medesima sostanza, che è compresa ora sotto questo ora sotto quell'attributo. Così pure, il modo dell'estensione e l'idea di quel modo è una sola e medesima cosa, espressa in due modi; il che sembra abbiano intravisto, come a traverso una nebbia, alcuni Ebrei, i quali pongono appunto come una sola e stessa cosa, Dio, l'intelletto divino e le cose da esso percepite. Ad es., il circolo esistente nella Natura, e l'idea del circolo esistente, la quale è anche in Dio, è una sola e stessa cosa, che si manifesta per diversi attributi. E così, comunque concepiamo la Natura, o sotto l'attributo dell'Estensione o sotto quello del Pensiero, o sotto qualsiasi altro, sempre ritroveremo un solo e medesimo ordine, ossia un solo e medesimo nesso di cause...

B) *I tre generi della conoscenza.*

[*Etica*, II]. PROPOSIZIONE XL, *Scolio II*. - Da tutto ciò che sopra si è detto, apparisce chiaramente che noi percepiamo molte cose; e ci formiamo nozioni universali:

1° da cose singolari, per mezzo del senso rappresentate manchevolmente, confusamente e senz'ordine all'intelletto (vedi il Coroll. della Prop. XXIX di questa Parte): e perciò io amo chiamare tali percezioni. Conoscenza derivante da incerta esperienza;

2° da segni; ad esempio pel fatto, che ci ricordiamo delle cose per alcune parole o udite o lette, e di esse ci formiamo certe idee simili a quelle, per mezzo delle quali immaginiamo le cose (vedi lo Scolio della Prop. XVIII di questa Parte). Chiamerò d'ora in poi, questi due modi di contemplar le cose: Conoscenza di primo genere, opinione, o Imaginazione.

3° infine da ciò, che noi possediamo nozioni comuni, e idee adeguate delle proprietà delle cose (vedi i Coroll. delle Proposizioni XXXVIII e XXXIX e la Proposizione XL di questa Parte); e questo modo chiamerò: Ragione e Conoscenza di secondo genere.

Oltre questi due generi di conoscenza se ne dà, cone in seguito mostrerò, un terzo, che chiameremo Scienza intuitiva. E questo genere di conoscenza procede dall'idea adeguata dell'essenza formale di alcuni attributi di Dio, alla conoscenza adeguata dell'essenza delle cose (1).

Tutto ciò spiegherò con un solo esempio. Sono dati tre numeri, per ricavarne un quarto, il quale stia al terzo, come il secondo al primo. Non esitano i mercanti a moltiplicare il secondo per il terzo e dividere il prodotto per il primo; o perchè non si sono ancora dimenticati di quello che, senza alcuna dimostrazione, udirono dal maestro, o perchè hanno avuto modi di esperimentare la cosa molte volte con numeri semplicissimi; ovvero in virtù della dimostrazione della Prop. XIX del Libro VII di Euclide, cioè della proprietà generale dei numeri proporzionali.

Ma trattandosi di numeri semplicissimi, non v'è bisogno affatto di tutto ciò. Ad esempio, dati i numeri 1, 2, 3, non vi sarà nessuno che non veda che il quarto numero proporzionale è 6; e ciò molto chiaramente, perchè dallo stesso rapporto che vediamo col semplice intuito tra il primo e il secondo, concludiamo anche il quarto termine.

---

(1) Il terzo genere di conoscenza è quello nel quale la cosa singola è vista in relazione all'ordine totale o all'attributo del quale essa è una manifestazione. Esso è cioè la conoscenza che integra la singola manifestazione nel tutto e si solleva perciò alla considerazione del tutto.

Proposizione XLI. - Solo la cognizione del Primo genere è causa di errore; la cognizione del Secondo e del Terzo genere è necessariamente vera.

Dimostrazione. - Abbiamo detto nello Scolio precedente che alla conoscenza di primo genere appartengono tutte quelle idee che sono inadeguate e confuse; e però (per la Proposizione XXXV di questa Parte) tale cognizione è l'unica causa dell'errore. Poi abbiamo detto che alla cognizione di secondo e di terzo genere appartengono le idee che sono adeguate; perciò (per la Prop. XXXIV di questa Parte) essa è di necessità vera.

Proposizione XLII. - La cognizione del Secondo e del Terzo genere, e non già quella del Primo, c'insegna a distinguere il vero dal falso.

Dimostrazione. - Questa Proposizione è di per sè evidente. Poichè chi sa distinguere tra il vero e il falso, deve avere un'idea adeguata del vero e del falso; cioè (per il II Scolio della Prop. XL di questa Parte) conoscere il vero e il falso con il Secondo e con il Terzo genere di conoscenza.

Proposizione XLIII. - Chi ha una idea vera, sa con ciò stesso di avere una idea vera, nè può dubitare della verità della cosa.

III.
LA LIBERTÀ UMANA.

A) *La conoscenza come liberazione dalle passioni.*

[*Etica*, V]. Proposizione VI. - La Mente in quanto intende le cose tutte come necessarie, ha maggior dominio sulle passioni, ovvero meno da esse patisce (1).

(1) Spinoza ha esaminato nella III parte l'origine e la natura delle passioni e nella IV parte la loro azione sull'uomo, cioè la schiavitù umana. Nella V parte, alla quale appartiene questa proposizione, egli considera il processo di libe-

Dimostrazione. - La Mente intende che le cose tutte sono necessitate (per la Prop. XXIX della Parte I), e che sono determinate ad esistere e ad operare dall'infinito nesso delle cause (per la Proposizione XXVIII della Parte I); e però (per la Prop. prec.) in quanto ciò intende, può far sì che meno venga affetta dalle passioni che da esse si originano, e (per la Prop. XLVIII della Parte III) meno sia turbata verso di esse. C. D. D.

Scolio. Quanto più questa cognizione, dell'essere cioè le cose necessarie, verte intorno alle cose particolari, le quali perciò imaginiamo più distintamente e con maggior vivezza, tanto più è grande questa potenza della Mente sulle passioni; il che la stessa esperienza conferma. Vediamo, infatti, che la Tristezza per un bene che è finito, si mitiga non appena l'uomo, che l'ha perduto, considera ch'egli a nessun patto avrebbe potuto conservar quel bene. Così, anche vediamo che nessuno compiange il bambino perchè non sa parlare, nè camminare, nè ragionare, e perchè, insomma vive tanti anni quasi inconsapevole di sè. Ma se i più nascessero adulti, ed uno o due solamente nascessero bambini, allora ciascuno compiangerebbe i bambini; poichè allora considererebbe l'infanzia in sè non come una cosa naturale e necessaria, ma come un difetto od errore della natura. E così potremmo notare ancora molte altre simili cose.

PROPOSIZIONE XV. - Chi intende chiaramente e distintamente se stesso e le proprie passioni, ama Dio, e tanto più, quanto più intende se stesso e le proprie passioni (1).

Dimostrazione. - Chi intende se stesso e le proprie passioni in modo chiaro e distinto, si rallegra (per la Proposiz. LIII della Parte III) e la sua gioia è accompagnata con l'idea di Dio (per la Prop. prec.); e però (per la Def. VI delle Passioni) egli ama Dio, e (per la medesima

---

razione dell'uomo dalle passioni. Questo processo di liberazione si ha mediante il terzo genere della conoscenza, cioè rendendosi conto della causa delle passioni e reintegrandole nell'ordine totale determinato da Dio. A misura che l'uomo si rende conto della necessità che presiede a tutte le singole cose del mondo, raggiunge una serenità contemplativa che lo purifica dalle passioni.

(1) Il termine della liberazione dalle passioni, in quanto è fondato sulla considerazione dell'ordine del mondo, è la conoscenza di Dio come causa delle passioni: cioè la conoscenza del terzo genere.

ragione) tanto più quanto più intende sè e le proprie passioni. C. D. D.

Proposizione XVI. - Questo amore verso Dio deve occupare la Mente sopra ogni altra cosa.

Dimostrazione. - È infatti, questo Amore congiunto con tutte le affezioni del Corpo (per la Prop. XIV di questa Parte), dalle quali tutte è alimentato (per la Prop. XV di questa Parte); e però (per la Prop. XI di questa Parte) deve al massimo grado occupare la Mente. C. D. D.

Proposizione XXV. - Il sommo sforzo e la somma virtù della Mente, è d'intendere le cose col Terzo genere della conoscenza.

Dimostrazione. - Il Terzo genere della conoscenza procede dall'idea adeguata di alcuni attributi di Dio, all'adeguata cognizione dell'essenza delle cose (vedi la definiz. nello Scolio II della Prop. XL della Parte II); e quanto più noi intendiamo le cose in questo modo, tanto più (per la Prop. preced.) intendiamo Dio; e quindi (per la Proposizione XXVIII della Parte IV) la massima virtù della Mente, cioè (per la Definiz. VIII della Parte IV) la potenza o natura della Mente, che è quanto dire (per la Prop. VII della Parte III) il massimo suo sforzo, è intendere le cose col Terzo genere della conoscenza. C. D. D.

Proposizione XXVI. - Quanto più la Mente è atta a intendere le cose con il Terzo genere della conoscenza, tanto più desidera conoscerle con questo genere di conoscenza.

Dimostrazione. - È chiaro. Poichè, in quanto pensiamo che la Mente è atta a intendere le cose con questo genere di conoscenza, in tanto la concepiamo determinata ad intendere le cose con lo stesso genere di conoscenza; e però (per la Defin. I delle Passioni), quanto più vi è la Mente adatta, tanto più lo desidera. C. D. D.

Proposizione XXVII. - Da questo Terzo genere della conoscenza nasce il più grande appagamento, che si può dare, della Mente.

Dimostrazione. - La somma virtù della Mente è conoscere Dio (per la Prop. XXVIII della Parte IV), ossia intendere le cose con il Terzo

genere della cognizione (per la Prop. XXV di questa Parte); e però questa virtù è tanto più grande, quanto più la Mente conosce le cose con questo genere di conoscenza (per la Prop. XXIV di questa Parte). Chi pertanto in tal modo conosce, ascende al sommo della perfezione umana, e conseguentemente (per la Definizione II delle Passioni) è affetto dalla massima Gioia, accompagnata (per la Prop. XLIII della Parte II) con l'idea di sè e della propria virtù; e quindi (per la Definizione XXV delle Passioni) da questo genere della conoscenza nasce il massimo possibile appagamento. C. D. D.

Proposizione XXXII. - Tutto ciò che intendiamo con il Terzo genere della conoscenza, ci allieta, anche perchè vi si accompagna come causa l'idea di Dio.

Dimostrazione. - Da questo Terzo genere della conoscenza nasce il massimo appagamento possibile della Mente, e cioè (per la Def. XXV delle Pass.) la Gioia, ed a questa s'accompagna l'idea di sè (per la Prop. XXVII di questa Parte), e conseguentemente (per la Prop. XXX di questa Parte) anche l'idea di Dio come causa. C. D. D.

Corollario. - Dal Terzo genere della conoscenza nasce necessariamente l'Amore intellettuale di Dio (*Amor Dei intellectualis*). Poichè da tal genere di conoscenza nasce (per la Prop. prec.) la Gioia a cui s'accompagna l'idea di Dio come causa; ossia (per la Def. VI delle Pass.) l'Amore di Dio, non in quanto lo imaginiamo come presente (per la Prop. XXIX di questa Parte), ma in quanto intendiamo che Dio è eterno. E questo è ciò che io chiamo Amore intellettuale di Dio (1).

B) *L'amore intellettuale di Dio.*

[*Etica*, V]. Proposizione XXXIII. - L'Amore intellettuale di Dio, il quale nasce dal Terzo genere della conoscenza, è eterno.

Dimostrazione. - Invero, il Terzo genere della conoscenza (per la Prop. XXXI di questa Parte e per l'Assioma III della Parte I) è

---

(1) L'amore intellettuale di Dio è l'intuizione della totalità del mondo nel suo ordine, in quanto determina nell'uomo una serenità beatificante.

eterno; e però (per il medesimo Assioma della Parte I) l'Amore che nasce da esso, è anche necessariamente eterno. C. D. D.

Scolio. Sebbene questo Amore verso Dio non abbia avuto principio (per la Propos. preced.) possiede nondimeno tutte le perfezioni dell'Amore, come se fosse nato, giusta la supposizione fatta nel Corollario della Proposizione precedente. Nè vi è qui alcuna differenza, se non che la Mente ha posseduto eternamente queste medesime perfezioni a cui abbiamo supposto ch'essa acceda, e ciò accompagnato con l'idea di Dio come causa eterna. Che se la Gioia consiste nel progresso ad una maggiore perfezione, la Beatitudine evidentemente deve consistere nel fatto, che la Mente stessa sia dotata di questa perfezione.

PROPOSIZIONE XXXVI. - L'Amore intellettuale della Mente verso Dio è lo stesso Amore di Dio onde ama sè, non in quanto è infinito, ma in quanto si può spiegare per mezzo dell'essenza della Mente umana, considerata sotto l'aspetto dell'eternità. Cioè, l'Amore intellettuale della Mente verso Dio è parte dell'Amore infinito, onde Dio ama se stesso.

Dimostrazione. - Questo Amore deve riferirsi alle azioni della Mente (per il Coroll. della Prop. XXXII di questa Parte, e per la Prop. III della Parte III); esso, così, è l'azione con cui la Mente contempla se stessa, e a cui s'accompagna l'idea di Dio come causa (per la Proposizione XXXII di questa Parte, e per il suo Corollario), cioè (per il Coroll. della Prop. XXV della Parte I e per il Corollario della Prop. XI della Parte II) l'azione con la quale Dio, in quanto si può spiegare per mezzo della Mente umana, contempla se stesso insieme con l'idea di sè; e però (per la Prop. prec.) questo Amore della Mente è parte dell'infinito Amore, onde Dio ama se medesimo. C. D. D.

Corollario. - Ne segue che Dio, in quanto ama se stesso, ama gli uomini, e per conseguenza, che l'Amore di Dio verso gli uomini e l'Amore intellettuale della Mente verso Dio, sono la medesima cosa.

Scolio. - Con ciò, intendiamo chiaramente in che cosa consiste la nostra salute, o Beatitudine, o Libertà: consiste nell'Amore costante ed eterno verso Dio, ovvero nell'Amore di Dio verso gli uomini.

E questo Amore o beatitudine, nei libri sacri è detto Gloria, e non senza ragione. Poichè tale Amore, si riferisca a Dio o alla Mente, si può giustamente chiamare Appagamento dell'animo, che (per le Definizioni XXV e XXX delle Passioni) non si distingue, in realtà, dalla Gloria. Poichè, in quanto si riferisce a Dio, è (per la Proposizione XXXV di questa parte) Gioia (sia lecito usare anche qui questa parola), a cui si accompagna l'idea di sè, come e in quanto si riferisce alla Mente (per la Prop. XXVII di questa Parte).

Inoltre, perchè l'essenza della nostra Mente consiste nella sola conoscenza, di cui principio e fondamento è Dio (per la Prop. XV della Parte I e per lo Scolio della Proposiz. XLVII della Parte II), così ci riesce chiaro in qual modo e per quale ragione la nostra Mente proceda secondo l'essenza e l'esistenza dalla natura divina, e dipenda costantemente da Dio. Il che ho ritenuto opportuno qui notare, per dimostrare con questo esempio, quanto la conoscenza delle cose particolari, che ho chiamato intuitiva o del Terzo genere (vedi lo Scolio II della Prop. XL della Parte II), valga e sia più potente della cognizione universale, che ho detto essere del Secondo genere. Poichè, sebbene nella I Parte io abbia in modo generale mostrato che ogni cosa (e per conseguenza anche la Mente umana) dipende secondo l'essenza e l'esistenza da Dio, pure quella dimostrazione, sebbene sia legittima e fuori d'ogni possibilità di dubbio, non colpisce così la Mente nostra, come quando la medesima cosa si conclude dalla stessa essenza di ogni cosa singola, la quale essenza diciamo dipendere da Dio.

LEIBNIZ

CENNO BIOGRAFICO. — Nacque nel 1646 a Lipsia. Laureato in filosofia e poi in giurisprudenza, iniziò ben presto la sua attività scientifica. Viaggiò in Francia, in Inghilterra, in Olanda; sognò la conciliazione tra la Chiesa protestante e quella cattolica e redasse a questo scopo un apposito formulario; cercò con Carlo XII di Svezia di realizzare il progetto di una pace tra le nazioni cristiane. Chiamato a Vienna dall'imperatore Carlo VI lavorò per un'alleanza tra l'Imperatore e lo Zar di Russia. Questa attività politica non gli impediva di mandare innanzi le sue ricerche nel campo della filosofia, della matematica, della fisica, del diritto, della storia. Su sua proposta, Federico I di Prussia fondò a Berlino la Società delle Scienze che poi divenne l'Accademia Prussiana. Morì nel 1716.

OPERE. — Le opere di Leibniz sono numerosissime e abbracciano tutti i campi dello scibile. Le opere filosofiche principali sono: il *Discorso di Metafisica;* la *Teodicea,* scritta contro il Bayle; i *Nuovi saggi,* scritti contro l'empirismo di Locke; la *Monadologia,* scritta per il principe Eugenio di Savoia, che contiene in forma di brevi tesi i capisaldi della sua filosofia; i *Principii della natura e della grazia* (1714).

CAPISALDI DEL SISTEMA. — Se l'empirismo inglese rappresenta uno sviluppo del cartesianesimo in senso gnoseologico come *analisi dell'esperienza,* il razionalismo con Leibniz costituisce uno sviluppo del cartesianesimo in senso metafisico, come interpretazione della sostanza. Oltre la sostanza divina, che è la sola alla quale si applica propriamente il termine di sostanza perchè è la sola che per esistere non ha bisogno di nient'altro. Cartesio aveva ammesso la sostanza estesa e la sostanza pensante, dipendenti entrambe dalla sostanza divina. Spinoza (1632-1677) aveva già riconosciuta l'impossibilità di ammettere una sostanza che non fosse quella divina; ed aveva quindi posta come esistente la sola sostanza divina: *Dio* o *Natura.* Della sostanza tutte le cose finite sono manifestazioni o *Modi,* che nel loro ordine e nella loro connessione manifestano l'unità assoluta della Sostanza. Questa unità è dunque il fondamento di una necessità rigorosa che concatena rigidamente i modi singoli come cause ed effetti. La concatenazione causale dei modi esprime e determina la loro appartenenza ad un determinato *Attributo,* cioè ad un determinato aspetto fonda-

mentale dell'essenza divina. La Sostanza spinoziana è dunque una interpretazione della realtà in sè e della intellegibilità del mondo in termini di assoluta necessità.

In Leibniz, invece, l'interpretazione della sostanza muove da un'esigenza di libertà. L'intellegibilità del mondo è fondata non su di un ordine causale necessario, ma sul *principio di ragion sufficiente*. Se difatti il principio d'identità e quello di contradizione costituiscono il fondamento delle *verità di ragione, le verità di fatto*, le sole che si riferiscano alla realtà, sono fondate sul principio di ragion sufficiente, per il quale non c'è nulla di cui non si possa render ragione. Il principio di ragione è la natura stessa della *sostanza individuale*, la quale è sempre tale che la sua nozione basta a far comprendere e a far dedurre da essa tutte le sue qualità. La sostanza individuale è così, secondo Leibniz, la realtà in sè in quanto la sua intellegibilità non esclude, ma include, le libertà. La sostanza individuale può essere finita o infinita, può essere l'uomo o Dio, ma in quanto contiene in sè la sua intellegibilità e la sua libertà, è sempre spirito: non esiste una sostanza corporea o estesa. L'estensione è divisibile in parti e le parti ultime devono risultare indivisibili. Ma di indivisibile non c'è che la sostanza spirituale. Tutto ciò che esiste è costituito da elementi o unità ultime (*monadi*) spirituali. Un'unità spirituale o monade è un'attività rappresentativa e appetitiva, capace di conoscere le altre monadi e di agire. Ma nè la rappresentazione nè l'azione sono fondate su di un'azione reciproca fra le monadi. Ogni monade è perfettamente chiusa in se stessa: essa tuttavia si rappresenta la totalità delle altre monadi, parte in modo chiaro e distinto cioè sotto forma di *appercezioni*, parte in modo oscuro e indistinto cioè sotto forma di *piccole percezioni*. L'accordo tra le monadi, sia nella loro conoscenza sia nella loro azione è garantito dalla *Monade suprema*, Dio, che nell'atto di creare la monade accomoda la totalità della sua vita futura in maniera che essa si svolga in perfetta armonia con la vita delle altre monadi.

Così la dottrina di Leibniz si presenta come uno sviluppo, in senso spiritualistico, della metafisica cartesiana, perchè realizza una riduzione di tutta la realtà alla realtà spirituale, considerata in una molteplicità di elementi ultimi o monadi. Questa metafisica spiritualistica pone Leibniz necessariamente in polemica coll'empirismo sul piano gnoseologico. Avendo negata ogni possibilità di azione reciproca fra le monadi (e difatti è difficile intendere un'azione reciproca tra sostanze spirituali), Leibniz non può ritenere, come voleva Locke, che la conoscenza derivi dall'esperienza perchè l'esperienza consiste essenzialmente nell'azione reciproca tra le sostanze. Egli perciò è portato a difendere una specie di innatismo, il quale però tiene conto della critica di Locke: le idee innate non sono impressioni di cui l'anima non abbia coscienza: sono, invece, piccole percezioni cioè virtualità o tendenze di cui l'anima ha coscienza oscura.

Alla metafisica di Leibniz si presentavano in forma acuta i problemi tradizionali della libertà e del male, dei quali egli cercò una soluzione nella *Teodicea*. La libertà dell'uomo parve a Leibniz garantita suffi-

cientemente dal fatto che Dio, nello stabilire l'armonia tra le monadi, le inclina senza necessitarle; e quanto al male egli ritenne che la bontà d'Iddio si sia manifestata nello scegliere, tra i vari mondi possibili, ognuno includente per la sua finitezza una certa dose di male, il migliore di tutti, cioè quello contenente la minore quantità di male possibile.

NOTA BIBLIOGRAFICA. — Le edizioni principali delle opere di Leibniz sono quelle di RASPE (1765), DUTENS (1768, 2 voll.); poi ERDMANN, 1840; GERHARDT (1875, 1890, 7 voll.); JANET (1866, 2ª ediz. 1900); BUCHENAU e CASSIRER (1915, 5 voll.). È in corso l'edizione dell'Accademia di Berlino (1).

Cfr. RUSSELL, *A critical exposition of the phil. of L.*, 1900 (trad. fr. 1906); COUTURAT, *La Logique de L.* (1902); CASSIRER, *L. s. System im seinen wisenschaftlichen Grundlagen* (1902); HALBWACHS, *Leibniz* (1906); BARUZZI, *L., avec de nombreux textes inéd,* (1906); *L. et l'organisation de la terre* (1909); CARRA DE VAUX, *Leibniz* (1907); PIAT ,*Leibniz* (1915); WUNDTT, *L. zu seinem 200 iahrigen Todestag* (1917); SCHMALENBACH, *Leibniz* (1921); OLGIATI, *Il significato storico di L.*, Milano, 1929; CARLOTTI, *Il sistema di L.*, (1923); BARIÈ, *La spiritualità dell'essere e Leibniz*, Padova, 1933.

(1) Le traduzioni seguenti sono di BARIÉ, per quanto riguarda il *Discorso di Met.* (ed. Paravia); di BOZZONE per quanto riguarda i *Nuovi Saggi*, la *Monad.* e la *Teodicea* (ed. Paravia).

I.

LA SOSTANZA INDIVIDUALE E IL PRINCIPIO DI RAGION SUFFICIENTE.

[*Disc. di Metaf.*, VIII, XIII]. Possiamo dire che la natura di una sostanza individuale o d'un essere completo, è di avere una nozione così compiuta che sia sufficiente a comprendere e a far dedurre tutti i predicati del soggetto cui questa nozione è attribuita. L'accidente invece è un qualcosa la cui nozione non comprende affatto tutto ciò che si può attribuire al soggetto cui questa nozione è riferita. Così la qualità di re che appartiene ad Alessandro Magno, in quanto fa astrazione dal soggetto, non determina abbastanza un individuo e non comprende affatto le altre qualità dello stesso soggetto, nè tutto quello che la nozione di questo principe comprende, mentre Dio, vedendo la nozione individuale o ecceità (1) di Alessandro vi vede nello stesso tempo il fondamento e la ragione di tutti i predicati che si possono realmente dire di lui, come ad esempio che egli vincerebbe Dario e Poro (2), fino a conoscervi *a priori* (e non per esperienza) se morirà di morte naturale o per veleno, ciò che noi non possiamo sapere che a mezzo della storia. Così, quando ben si considera la connessione delle cose, si può dire che sempre si trovano nell'anima di Alessandro residui di tutto quello che le è accaduto e indizi di ciò che le accadrà, e persino tracce di tutto ciò che accade nell'universo, pur non potendo che Dio riconoscerle tutte.

Abbiamo detto che la nozione di una sostanza individuale contiene una volta per tutte tutto ciò che le potrà accadere, e che, considerando tale nozione, vi si può vedere tutto ciò che si potrà realmente enunciare di essa, come noi possiamo vedere nella natura del cerchio tutte le proprietà che se ne possono dedurre. Ma sembra che proprio per tale motivo la differenza fra verità contingenti e verità necessarie sarà distrutta, che la libertà umana non avrà più luogo, e che una fatalità assoluta regnerà su tutte le nostre azioni nello stesso modo che su tutto il resto degli avvenimenti del mondo. Al che io rispondo

---

(1) Termine scolastico che indica la individualità di un essere.
(2) Dario è il famoso re dei Persiani. Poro è il re indiano sconfitto e fatto prigioniero da Alessandro sulle sponde dell'Idaspe nel 327 a. C.

che bisogna distinguere fra ciò che è certo e ciò che è necessario: tutti sono d'accordo che i futuri avvenimenti contingenti avverranno certamente poichè Dio li prevede ma non si riconosce per questo che essi siano necessari. Ma (si dirà) se qualche conclusione si può dedurre infallibilmente da una definizione o da una nozione, essa sarà necessaria. Gli è che noi presupponiamo che tutto ciò che deve accadere a qualche persona è già virtualmente compreso nella sua natura o nozione, come le proprietà del circolo lo sono nella sua definizione. Così l'obiezione conserva ancora il suo valore; ma per rispondervi degnamente io dico che la connessione o concatenazione è di due specie: l'una è assolutamente necessaria, tale cioè che il suo contrario implichi contradizione, e tale deduzione si verifica nelle *verità eterne*, come sono quelle della geometria; la seconda non è necessaria che *ex hypothesi*, e per così dire per accidente, ed essa è contingente in se stessa, perchè il suo contrario non implica contradizione. È, tale connessione, fondata non già sulle idee assolutamente pure e sul semplice intelletto di Dio, ma anche sui suoi liberi decreti e sull'ordine dell'universo. Facciamo un esempio: poichè Giulio Cesare diventerà dittatore perpetuo e padrone della repubblica e distruggerà la libertà dei romani, questa azione è compresa nella sua nozione, poichè noi supponiamo che è nella natura di tale perfetta nozione di un soggetto di tutto comprendere, affinchè vi sia compreso il predicato, *ut possit inesse subiecto*. Si potrebbe dire che non è in virtù di questa nozione o idea che egli deve compiere questa azione, perchè essa non gli è pertinente che perchè Dio sa tutto. Ma si insisterà che la sua natura o la sua forma risponde a tale nozione e poichè Dio gli ha imposto questa personalità, è assolutamente necessario che egli soddisfi ad essa. A ciò io potrei rispondere invocando l'analogia dei futuri contingenti, perchè essi nessun grado hanno ancora di realtà se non nell'intelletto e nella volontà di Dio, e poichè Dio ha loro dato antecedentemente questa forma, bisognerà bene che essi agiscano in conseguenza. Ma io preferisco rispondere alle obiezioni più che cavarmela con l'esempio di qualche altra difficoltà simile: ciò che sto per esporre servirà a chiarire tanto l'una che l'altra.

È dunque questo il momento propizio per applicare la distinzione fra le connessioni, e io dico che ciò che accade in modo conforme a queste antecedenze è certo, ma che non è necessario, e se qualcuno facesse il contrario, egli non farebbe niente d'impossibile in se stesso,

per quanto sia impossibile (*ex hypothesi*) che ciò avvenga. Poichè, se qualche uomo fosse capace di completare la dimostrazione in virtù della quale egli potesse provare questa connessione fra il soggetto che è Cesare e il predicato che è la sua fortunata impresa, egli mostrerebbe effettivamente che la futura dittatura di Cesare ha il suo fondamento nella sua nozione o natura, che vi si vede una ragione per la quale egli decise di passare il Rubicone piuttosto che di arrestarsi davanti ad esso, e perchè egli ha vinto piuttosto che perduto nella giornata di Farsaglia, e che era ragionevole, e perciò certo, che ciò dovesse accadere; ma indubbiamente non che ciò sia necessario in se stesso nè che il contrario implichi contradizione. Presso a poco come è ragionevole e accertato che Dio farà sempre ciò che vi è di meglio, per quanto ciò che è meno perfetto non implichi affatto contradizione. Si troverà infatti che la dimostrazione di tale predicato di Cesare non è tanto assoluta che quella dei numeri o della geometria, ma che essa suppone il seguito delle cose che Dio ha liberamente scelte e che è fondata sul primo libero decreto di Dio, che comporta di far sempre ciò che è il più perfetto e sul decreto che Dio ha fatto (in conseguenza del primo) riguardo alla natura umana, cioè che l'uomo farà sempre (per quanto liberamente) ciò che sembrerà il meglio. Ora, ogni verità che è fondata su questi tipi di decreti è contingente, per quanto sia certa, perchè questi decreti non mutano affatto la possibilità delle cose e, come ho già detto, per quanto Dio scelga sempre indubbiamente il meglio, ciò non impedisce che ciò che è meno perfetto non sia e non rimanga possibile in se stesso, benchè non accadrà certo, perchè non è la sua impossibilità, che lo fa respingere, ma la sua imperfezione. *Ora nulla è necessario il cui opposto sia possibile.* Si sarà dunque in condizione di risolvere questo genere di difficoltà, per quanto grandi esse sembrino (ed effettivamente esse non sono meno pressanti delle altre per tutti coloro che non hanno mai trattato questa materia) ammesso che si consideri bene che vi sono ragioni perchè tutte le proposizioni contingenti siano così piuttosto che in altro modo, o che (ed è lo stesso) esse hanno prove *a priori* della loro verità le quali le rendono certe, e che mostrano che la connessione fra il soggetto e il predicato di tali proposizioni ha il suo fondamento nella natura dell'uno e dell'altro; ma che non si può dare nessuna dimostrazione della loro necessità poichè tali ragioni non sono fondate che sul principio della contingenza o del-

l'esistenza delle cose, cioè su ciò che è o sembra il meglio fra tante cose ugualmente possibili, mentre le verità necessarie sono fondate sul principio di contradizione e sulla possibilità o impossibilità delle essenze medesime, senza avere in ciò riguardo alla libera volontà di Dio o delle creature.

II.

VIRTUALITÀ DELLE IDEE INNATE.

[*Nuovi Saggi*, intr.]. Può anche darsi che il nostro saggio autore (1) non si allontani poi troppo dalla mia opinione, giacchè, dopo aver speso tutto il suo primo libro a respingere i lumi innati presi in un certo senso, finisce però per confessare, in principio del secondo ed oltre, che le idee non originate dalla sensazione vengono dalla riflessione. Ma la riflessione altro non è che un'attenzione diretta su quel che è in noi; ora i sensi non ci danno affatto ciò che già portiamo in noi. Ciò posto, potremo negare che vi sia molto d'innato nel nostro spirito, se, per così dire, noi siamo *innati* a noi medesimi? e negare che vi sia in noi *essere, unità, sostanza, durata, mutazione, azione, percezione, piacere* e mill'altri oggetti delle nostre idee intellettuali? Essendo questi oggetti medesimi *immediati* e continuamente presenti al nostro intelletto (se pur non sempre avvertiti, per via delle nostre distrazioni e dei nostri bisogni), perchè stupire se diciamo tali idee esser innate in noi, con tutto ciò che ne dipende? Io mi son valso altresì del paragone di un masso di marmo con venature, anzichè di un marmo unito o di lastre senza tracce — quello cioè che appresso i filosofi si chiama *tabula rasa*; — giacchè se l'anima rassomigliasse alla *tavola vuota*, le verità sarebbero in noi come una figura d'Ercole è contenuta in un masso marmoreo, quando il marmo è ancor pronto a ricevere indifferentemente questa o quell'altra figura. Ma se nella pietra vi fossero vene che accennassero alla figura d'Ercole piuttosto che ad altre, la pietra vi sarebbe più acconcia ed Ercole vi sarebbe in certo qual modo come innato, sebbene poi ci volesse lavoro per scoprire tali vene e precisarle con la rifinitura, togliendo via ciò che impedisce alla statua di risaltare. Così è che le idee e le verità sono

(1) Locke nel *Saggio sulla condotta dell'intelletto umano*, di cui i *Nuovi Saggi* del Leibniz sono la critica.

innate in noi allo stato di inclinazioni, attitudini, abiti o virtualità naturali, non come azioni, sebbene queste virtualità siano sempre accompagnate da qualche azione corrispondente, se pure insensibile.

III.

LE PICCOLE PERCEZIONI.

[*Nuovi Saggi*, intr.]. Mille segni ci traggono ad affermare l'esistenza — in noi e ad ogni istante — di un'infinità di percezioni, ma senza appercezione (1) e senza riflessione; semplici modificazioni dell'anima, delle quali noi non ci accorgiamo perchè sono impressioni o troppo lievi o troppo numerose o troppo uniformi, e non hanno quindi nulla di sufficientemente distintivo; sommate con altre esse non mancano però di fare l'effetto loro e di farsi avvertire nel complesso, almeno confusamente. Quest'è la ragione per cui noi non badiamo punto al movimento di un mulino o ad un salto d'acqua dopo esservi stati per un certo tempo vicini; non per questo il loro moto cessa di colpire i nostri organi, o manca nell'anima nostra una qualche rispondenza, data l'armonia dell'anima col corpo: ma le impressioni dell'una e dell'altro, spogliate dell'attrattiva della novità, non sono più forti abbastanza per attirare la nostra attenzione e la nostra memoria, le quali si rivolgono solamente all'oggetto prevalente.

Tali minime percezioni sono dunque di efficacia maggiore che non si pensi. Per esse si formano quei non so che, quei gusti, quelle immagini delle qualità dei sensi, chiare nel complesso ma confuse nelle parti; quelle impressioni che ci fanno i corpi circostanti, impressioni che abbracciano l'infinito e costituiscono la connessione che ogni essere ha col resto dell'universo. Potremmo dire perfino che in conseguenza di queste minime percezioni il presente è pregno dell'avvenire e pieno del passato, che tutto cospira ad uno scopo (σύμπνοια πάντα, come diceva Ippocrate), e che nella infima delle sostanze, occhi penetranti al pari di quelli di Dio potrebbero leggere tutta la successione delle cose dell'universo:

Quae sint, quae fuerint, quae mox ventura trahantur (2).

---

(1) Appercezione è l'autocoscienza: la mancanza dell'autocoscienza rende appunto indistinte le piccole percezioni.

(2) VIRGILIO, *Georgiche*, lib. IV, 393.

Tali percezioni insensibili distinguono e costituiscono poi anche un medesimo individuo, il quale è appunto caratterizzato dalle tracce ch'esse conservano degli stati precedenti di quest'individuo in connessione col suo stato presente; esse posson venir conosciute da uno spirito superiore quand'anche l'individuo non le avverta, cioè non ne conservi più l'espresso ricordo. Esse dànno anzi il mezzo di ritrovare il ricordo quando occorre, mediante gli sviluppi periodici che possono accadere un giorno. È dunque per questo che la morte non può esser altro che un sonno; e nello stesso tempo non potrebbe rimaner tale, giacchè le percezioni cessano soltanto — negli animali — di esser registrate e si riducono ad uno stato di confusione che sospende temporaneamente l'appercezione, ma non può durare per sempre.

Per mezzo delle percezioni insensibili io spiego poi anche questa ammirevole armonia prestabilita dell'anima e del corpo, nonchè di tutte le *mònadi* o sostanze semplici, che supplisce all'insostenibile influenza delle une sulle altre, e che, a giudizio dell'autore del più bello fra i dizionari (1), esalta la grandezza delle perfezioni divine al di là di tutto ciò che se ne è concepito mai. Inoltre io debbo aggiungere che sono queste minime percezioni a determinarci in mille occasioni senza che ci pensiamo, e che ingannano il volgo con una apparente *indifferenza d'equilibrio*, come se, ad esempio, per noi fosse indifferente il volgerci a destra od a sinistra (2).

IV.

LA MÒNADE.

[*Monad*]. 1 La *Mònade* di cui parleremo qui, è null'altro che una *sostanza semplice* che entra nei composti; semplice, vale a dire senza parti.

2. Ed è necessario che vi siano sostanze semplici, posto che vi sono composti; giacchè il composto non è altro che un ammasso o *aggregatum* di semplici.

---

(1) Pietro Bayle (1647-1706), francese, autore di un *Dictionnaire historique et critique*.

(2) La libertà per Leibniz non è indifferenza o equilibrio, perchè non può essere assenza di ragion sufficiente; e la ragione sufficiente inclina la volontà nel senso determinato dalla natura individuale della sostanza.

3. Ora, dove non vi sono parti non v'è nemmeno estensione, nè figura, nè divisibilità possibile; e queste mònadi sono i veri *atomi* della natura: in una parola gli elementi delle cose.

4. E nemmeno vi è da temersi dissoluzione; nè v'ha alcuna maniera concepibile per la quale una sostanza semplice possa *naturalmente* perire (1).

5. Per la stessa ragione non v'è maniera per la quale una sostanza semplice possa *naturalmente* cominciare, giacchè essa non potrebbe esser formata per composizione.

6. Si può dire perciò che le mònadi non possono cominciare nè finire se non di un tratto: cioè non possono cominciare che per *creazione* nè finire che per *annichilazione*, mentre ogni composto incomincia o finisce per il movimento delle parti.

7. Nemmeno vi è mezzo di spiegare in qual modo una mònade possa venir alterata o mutata nel suo interno da qualche altra creatura: dato che in essa non si può trasportar nulla, nè concepirsi alcun movimento interno che possa venir eccitato, diretto, aumentato o diminuito, come è invece possibile nei composti, dove si ha mutamento fra le parti. Le mònadi non hanno punto finestre attraverso le quali possa entrare o uscire alcuna cosa. Gli accidenti non possono staccarsi nè andare a spasso fuori delle sostanze, come facevano una volta le *specie sensibili* degli Scolastici (2). Quindi nè sostanza nè accidenti possono penetrare dal di fuori in una mònade.

9. E bisogna poi ancora che ogni mònade sia differente da qualsiasi altra, giacchè non vi sono mai in natura due esseri così perfettamente uguali l'uno all'altro, che non sia possibile scoprire qualche differenza interna, o fondata su di una denominazione intrinseca.

10. Io tengo anche per ammesso che ogni essere creato sia soggetto a mutamento, e per conseguenza anche la mònade creata: ed ammetto pure che questo mutamento è continuo in ciascuna.

11. Da ciò che abbiam detto consegue che i mutamenti naturali delle mònadi provengono da un principio interno, posto che nessuna causa esterna potrebbe influire sul loro interno.

14. Lo stato transitorio che abbraccia e rappresenta una molti-

---

(1) Ciò che non ha parti non può dissolversi in queste parti; cioè non può morire.

(2) Le specie sensibili erano le intermediarie della conoscenza ed erano immagini delle cose prodotte nell'anima dalle cose stesse.

tudine nell'unità o nella sostanza semplice, non è se non quel che noi chiamiamo la *percezione*, da distinguersi dall'*appercezione* o dalla coscienza come apparirà in seguito (1).

15. L'azione del principio interno che produce il cambiamento, ossia il passaggio da una percezione ad un'altra, può essere chiamato *appetizione*; ben è vero che l'appetito non sempre è capace di raggiungere intieramente la percezione a cui tende, però ne ottiene sempre un frammento ed arriva a percezioni nuove.

V.

DIO E L'ARMONIA PRESTABILITA.

[*Mon.*]. 33. Vi sono due sorta di verità: quelle *di ragione* e quelle *di fatto* Le verità di ragione sono *necessarie* ed il loro opposto è impossibile; quelle di fatto sono *contingenti* ed il loro opposto è possibile. Quando una verità è necessaria se ne può trovare la ragione mediante l'analisi, risolvendola in idee ed in verità più semplici, finchè si arrivi alle primitive.

36. Ma la ragione sufficiente deve trovarsi pure nelle verità *contingenti* o di fatto, vale a dire nella serie delle cose sparse per l'universo creato, dove la risoluzione in ragioni particolari potrebbe andare fino ad una illimitata particolarizzazione, in causa dell'immensa varietà delle cose di natura e della divisione all'infinito dei corpi. Vi è una infinità di figure e di movimenti presenti e passanti che entrano nella causa efficiente del mio presente atto di scrivere; e vi è una infinità di piccole inclinazioni e disposizioni della mia anima, presenti e passate, che entrano nella causa finale.

37. E poichè tutto questo particolareggiamento abbraccia altri contingenti anteriori o più particolareggiati, ciascuno dei quali ha ancora bisogno di una simile analisi per darne ragione, così non si va più avanti; ed allora bisogna che la ragione sufficiente od ultima sia fuori della serie o delle serie di queste particolari contingenze, per quanto possa essere infinita.

38. Ed è così che l'ultima ragione delle cose deve stare in una

---

(1) La percezione è la rappresentazione che la mònade ha delle altre mònadi. L'appercezione, come si è detto, è l'auto-coscienza: cioè la coscienza di sè come soggetto di percezioni.

sostanza *necessaria*, nella quale ogni particolare dei cambiamenti si giustifichi eminentemente, come nella propria fonte; ed è ciò che noi chiamiamo *Dio*.

51. Nelle sostanze semplici si tratta però soltanto di una *influenza ideale* d'una mònade sull'altra; influenza che non può avere il suo effetto se non per l'intervento di Dio, in quanto nelle idee di Dio una mònade chiede con ragione che Egli, regolando le altre fin dal principio delle cose, abbia riguardo per essa. Giacchè, posto che una mònade creata non può avere influenza fisica sull'interno dell'altra, sarà per questo solo mezzo che l'una può dipendere dall'altra (1).

52. Ed è per questo che fra le creature le azioni e le passioni sono *mutue*; giacchè Dio, confrontando due sostanze semplici, trova in ciascuna delle ragioni che lo obbligano ad accomodarvi l'altra; e per conseguenza, ciò che per certi rispetti è attivo, da un altro punto di vista è passivo. *Attivo* in quanto ciò che di esso si conosce distintamente serve a render ragione di ciò che avviene in un altro; e *passivo* in quanto la ragione di ciò che avviene in esso si trova in ciò che distintamente si conosce in un altro.

53. Ora, poichè vi è una infinità di universi possibili nelle idee di Dio, ma ne può esistere uno solo, bisogna che nell'elezione di Dio vi sia una *ragione sufficiente*, che Lo determini all'uno piuttosto che all'altro.

54. E questa ragione non può trovarsi che nella *convenienza*, ossia nei gradi di perfezione che questi mondi contengono in sè; avendo ogni possibile il diritto di pretendere all'esistenza in misura della perfezione che esso possiede. Perciò non vi è nulla di interamente arbitrario.

55. Ed è questo precisamente la causa dell'esistenza di quel *meglio* che la *sapienza* fa conoscere a Dio, che la *bontà* gli fa eleggere e che la *potenza* fa sì ch'Egli produca (2).

56. Ora questo *legame* — ossia questo reciproco accomodamento di tutte le cose create a ciascuna singolarmente, e di ciascuna a tutte le altre — fa sì che ogni sostanza semplice abbia rapporti che esprimono tutte le altre, e ch'essa sia per conseguenza uno *specchio vivo e perpetuo dell'universo*.

(1) Cioè per il tramite di Dio.
(2) La sapienza è il Verbo, la bontà è lo Spirito, la potenza è il Padre.

57. Ed a quel modo che una stessa città, guardata da punti differenti, sembra sempre diversa, e per così dire moltiplicata prospetticamente, così pure accade che — per l'infinita moltitudine delle sostanze semplici — vi siano altrettanti differenti universi, i quali tuttavia non sono che le prospettive di un solo, secondo i diversi punti di vista di ciascuna mònade.

VI.

IL PROBLEMA DEL MALE.

[*Teodic.*]. 8. Ora questa Sapienza suprema, unita ad una Bontà non meno infinita, non ha potuto scegliere che il *meglio*; imperocchè, a quel modo che un mal minore è una specie di bene, così un minor bene è una specie di male, se fa ostacolo ad un bene più grande: e resterebbe qualcosa da correggere nelle azioni di Dio se vi fosse maniera di far meglio. Ed a quel modo che nelle matematiche, quando non vi è nè *maximum* nè *minimum*, insomma nulla di determinato, tutto si fa ugualmente, ed in caso contrario, non si fa nulla affatto: similmente si può dire in materia di perfetta Sapienza, non meno regolata delle matematiche, che se fra tutti i mondi possibili non vi fosse il *migliore* (optimum), Dio non ne avrebbe creato nessuno. *Mondo* io chiamo tutta la serie e la collezione delle cose esistenti, perchè non si dica che potevano esistere più mondi in tempi e in luoghi diversi; chè allora bisognerebbe contarli tutti insieme per un mondo o — se volete — per un *Universo*. E quando si riempissero tutti i tempi e tutti i luoghi, resta pur sempre vero che si sarebbero potuti riempire in infiniti modi, e che vi è una infinità di mondi possibili, di cui bisogna che Dio abbia scelto il migliore, dato ch'Egli non fa nulla senza seguire la ragione suprema.

20. Ma bisogna soddisfare ancora alle difficoltà più speculative e più metafisiche, riguardanti la *causa* del male. Si domanda in prima: Donde viene il male? *Si Deus est, unde malum? si non est, unde bonum?*

21. Il male può intendersi metafisicamente, fisicamente e moralmente. Il male *metafisico* consiste nella semplice *imperfezione*, il male *fisico* nel *dolore* ed il male *morale* nel *peccato*. Ora, sebbene il male fisico ed il male morale non siano affatto *necessari*, basta che in virtù delle verità eterne siano *possibili*. E poichè tale immensa regione delle verità contiene in sè tutte le possibilità, bisogna che vi sia un infinito

numero di mondi possibili, che il male entri in parecchi di essi, e che perfino il migliore fra tutti ne contenga un poco; e questo è quel che ha mosso Dio a permettere il male.

VII.
IL PROBLEMA DELLA LIBERTÀ.

[*Teod.*]. 34. Il concorso fisico di Dio e delle creature con la volontà contribuisce pure alle obiezioni che si hanno sulla libertà. Io penso che la nostra volontà sia non solo esente da costrizione, ma perfino da necessità. Aristotele ha già osservato che vi sono due cose nella libertà, cioè la *responsabilità* e la *scelta*, ed in questo appunto consiste il nostro dominio sulle nostre azioni. Quando noi operiamo liberamente nessuno ci sforza, come accadrebbe se alcuno ci spingesse in un precipizio o ci buttasse dall'alto in basso; e nemmeno ci si impedisce di avere lo spirito libero quando deliberiamo, come avverrebbe se ci si desse un beveraggio che togliesse il giudizio. Vi è una parte di *contingenza* in mille azioni naturali, ma quando in colui che agisce non vi è giudizio non vi è nemmeno libertà. E se noi avessimo un giudizio non accompagnato da alcuna inclinazione ad agire, la nostra anima sarebbe un'intelligenza senza volontà.

35. Non bisogna però immaginare che la nostra libertà consista nell'indeterminazione o nell'indifferenza d'equilibrio, come se fosse necessario inclinare ugualmente dal lato del sì come del no, e dal lato dei diversi partiti, quando ve ne siano molti da scegliere. Tale equilibrio in tutti i sensi è impossibile, giacchè se noi fossimo ugualmente portati per i partiti A, B e C, non potremmo poi essere ugualmente portati per A e per non A. Questo equilibrio è anche assolutamente contrario all'esperienza, e ad esaminarlo si trova che vi è sempre stata una causa o ragione per farci piegare verso il partito scelto, sebbene molto sovente non ci si accorga di ciò che ci muove; proprio come non ci si accorge punto del perchè, uscendo da una porta, abbiamo posto il piede destro prima del sinistro, o il sinistro prima del destro

37. Questa determinazione viene dalla natura stessa della verità, e non può nuocere alla libertà: ma vi sono altre determinazioni che hanno altra origine; prima di tutto dalla *prescienza* di Dio, che taluni credettero contraria alla libertà. Dicono infatti costoro che la cosa

prevista non può mancar d'esistere — e dicono il vero —: ma da ciò non ne consegue che sia *necessaria*, giacchè necessaria è quella verità il cui contrario è impossibile od implica contraddizione. Ora questa verità che porta che io domani scriva, non è di questa natura e quindi non è necessaria. Ma supposto che Dio la preveda, è necessario che essa avvenga; cioè è necessaria la conseguenza, ossia che venga ad esistere poichè fu preveduta, giacchè Dio è infallibile; questo è quel che si chiama *necessità ipotetica*. Ma non è questa la necessità di cui si tratta qui: occorre una necessità assoluta per poter dire che un'azione è necessaria, che non è contingente, che non è l'effetto d'una libera scelta. E d'altra parte è facilissimo giudicare che la stessa prescienza — in sè — non aggiunge nulla alla determinazione della volontà dei futuri contingenti, se non che questa determinazione è conosciuta: il che non aumenta affatto la determinazione o la *futurizione* (come si dice) di questi avvenimenti, come abbiamo convenuto prima.

38. Questa risposta è giustissima senza dubbio, e si conviene che la prescienza non rende affatto, di per sè, più determinata la verità: la verità è preveduta perchè è determinata, perchè è vera, ma non è già vera perchè è preveduta; in questo la conoscenza del futuro non differisce dalla conoscenza del passato o del presente. Ma ecco quel che ci potrà dire un avversario: « Io vi accordo che la prescienza di per sè non renda la verità più determinata; bensì la causa della prescienza la rende tale. Giacchè bisogna bene che la prescienza di Dio abbia il suo fondamento nella natura delle cose: ora questo fondamento, rendendo la verità predeterminata, impedirà che sia contingente e libera ».

43. Ma se la prescienza di Dio non ha nulla di comune con la dipendenza o l'indipendenza delle nostre azioni libere, così non è della preordinazione divina, dei suoi decreti e della serie di cause che io credo sempre contribuiscano alla determinazione della volontà... In una parola, io sono d'opinione che la volontà è sempre più inclinata al partito che finalmente prende, ma non è però mai nella *necessità* di prenderlo; è certo che prenderà questo partito, ma non è necessario che lo prenda. È un po' come nel famoso adagio: *Astra inclinant, non necessitant*, sebbene il caso qui non sia in tutto simile, giacchè l'evento a cui portano gli astri (per esprimerci secondo il volgo, come se l'astrologia avesse qualche fondamento) non sempre accade, lad-

dove il partito verso il quale è più inclinata la volontà non manca mai d'esser preso. Insomma gli astri non rappresenterebbero che una parte delle inclinazioni che concorrono all'avvenimento; invece quando si parla della maggiore inclinazione della volontà, si parla del risultato di tutte le inclinazioni; a un dipresso come noi abbiam parlato sopra della volontà conseguente in Dio, risultante da tutte le volontà antecedenti.

VICO

Cenno biografico. — Nato a Napoli nel 1668, vi studiò filosofia scolastica e diritto. Su proposta del Vescovo d'Ischia accettò di far da precettore ai figli del marchese Rocca e per questo ufficio trascorse nove anni nel castello di Vatolla nel Cilento. Nella solitudine di questa dimora, egli, utilizzando la ricca biblioteca del marchese, si formò la maggior parte della sua cultura, approfondendo specialmente le sue conoscenze giuridiche. Ritornato a Napoli nel 1697, ottenne la cattedra di rettorica in quella Università; ma inutilmente, poi, aspirò ad una cattedra di giurisprudenza. All'insegnamento di rettorica si collegano le sue *Orazioni inaugurali*, scritte in latino, tra le quali la più importante è quella pronunciata nel 1708 e intitolata *De nostri temporis studiorum ratione*. Nel 1741 si ritirava dall'insegnamento e nel 1744 moriva.

Opere. — Nel 1710 il Vico si accinse a dare espressione sistematica al suo pensiero con uno scritto intitolato *De antiquissima Italorum sapientia ex linguae latinae originibus eruenda*. Questo scritto che doveva risultare di tre libri, rispettivamente intorno alla metafisica, alla fisica e alla morale, effettivamente risultò della sola parte prima, perchè le altre non furono mai pubblicate. In esso il Vico cerca di risalire, facendo la storia di alcune parole latine, alle dottrine dei primi popoli italici (gli Ioni e gli Etruschi), dai quali quelle parole sarebbero passate alla lingua latina. Egli presenta perciò la sua metafisica come la metafisica propria di quelle antichissime popolazioni italiche. Nel 1720-21 il Vico pubblicava due scritti giuridici: *De universi iuris uno principio et fine uno* (*liber unus*) e *Liber alter qui est de constantia iurisprudentis;* e nel 1725 pubblicava la prima edizione dei *Principii di una scienza nuova d'intorno alla natura delle Nazioni;* e la sua *Autobiografia*. Riscriveva da capo la *Scienza nuova* nel 1730 e da questa edizione non differisce molto l'altra che egli pubblicò nell'anno stesso della sua morte (1744).

Capisaldi del sistema. — Il punto di partenza del Vico è la polemica con Cartesio. Cartesio ha posto il fondamento della conoscenza nella coscienza che si ha del proprio essere; ma questa coscienza non è fondamento sufficiente di scienza. La scienza consiste nel conoscere le cause delle cose, cioè il modo in cui le cose sono

state prodotte; perciò può avere scienza di una cosa soltanto colui stesso che l'ha prodotta. *Verum et factum convertuntur:* questo è il principio fondamentale della gnoseologia vichiana. Nel *De antiquissima* già egli esclude che l'uomo possa conseguire conoscenza del mondo della natura, il quale, essendo opera di Dio, solo da lui può essere conosciuto; e limita la conoscenza umana al dominio delle matematiche, che hanno per oggetto enti creati dall'uomo. Ma nella *Scienza nuova* egli riconosce all'uomo un più reale e vasto dominio di conoscenza: quello della storia. Sebbene la storia nel suo disegno generale e nei suoi fini sia ordinata e diretta dalla Provvidenza divina, l'uomo è in essa attore e creatore. Della storia l'uomo può dunque conseguire la scienza; e questa scienza deve consistere nella determinazione delle leggi e dell'ordine della storia: ordine e leggi che delineano una *storia ideale eterna*, sulla quale si modellano le storie dei singoli popoli nel loro sviluppo temporale. Questa storia ideale eterna è costituita da *tre età:* degli dèi, degli eroi e degli uomini, in ciascuna delle quali prevale una determinata facoltà spirituale, che impronta di sè tutta la vita e la cultura dell'epoca. Così nella prima età prevale la *sensibilità:* gli uomini sentono senza avvertire. Nella seconda, prevale la *fantasia:* gli uomini avvertono con animo perturbato e commosso; nella terza prevale la *riflessione:* gli uomini riflettono con mente pura. Ogni età ha la sua storia, il suo diritto, la sua religione; ora fondata sulla fantasia, ora fondata sull'intelligenza. E poichè della fantasia il frutto tipico è la poesia, mentre quello della riflessione è la filosofia, così la seconda età è età di poeti come la terza è età di filosofi; e nelle prime tutti gli aspetti della cultura, la storia (che è mito), la religione (che è animismo) sono inbevuti di fantasia e trasfigurati da essa. Invece la cultura dell'età ultima è fondata sulla ragione: tende alla chiarezza del ragionamento, all'universale. Questa successione delle tre età, costituente la storia ideale eterna, si ripete nella vita temporale dei popoli: ad un *corso* succede un *ricorso* che ricomincia un nuovo ciclo; così dopo lo splendore dell'impero romano, l'occidente è ricaduto col medioevo nella barbarie dalla quale si è poi di nuovo risollevato. Questo ordine o disegno della storia è di origine provvidenziale: Dio agisce in esso non già abolendo e limitando la libertà dell'uomo, ma proprio utilizzando questa libertà e volgendola ai suoi fini.

CENNO BIBLIOGRAFICO. — La prima edizione completa delle opere di Vico è quella di GIUSEPPE FERRARI, in sei volumi, Milano, 1835-1837, 2ª ediz. 1852-1854. La migliore e più recente è quella pubblicata nella collezione *Scrittori d'Italia* dall'editore Laterza di Bari. La *Scienza nuova* occupa il volume IV, 1ª e 2ª parte (1928).

Cfr. MICHELET, *Discours sur le système et la vie de Vico* (1827); FERRARI, *La mente di Vico* (1837); CATTANEO, *Su la « Scienza Nuova » di V.* (1839); CANTONI, *G. B. V.* (1867); WERNER, *G. B. V. als Philosoph und gelehrter Forscher* (1881); FLINT, *Vico* (1884; trad. ital. di F. FINOCCHIETTI, 1888);

LABANCA, *G. B. V. e i suoi critici cattolici* (1898); KLEMM, *G. B. V. als Geschichtsphilosoph und Volkerpsycholog* (1906); GAROFALO, *Acrisia vichiana nella « Scienza Nuova »* (1909); CROCE, *La filosofia di G. B. V.* (1911; 2ª ediz. 1923); GENTILE, *Studi vichiani* (1915; 2ª ediz. 1927); DONATI, *Prolegomeni della fil. giur. del V. attraverso le Or. inaug. dal* 1699 *al* 1708 (1915); *Autografi e documenti vichiani inediti o dispersi* (1921); LONGO, *G. B. V.* (1921); BRUGI, SOLARI, DONATI, LEVI, DE FRANCISCI, ecc., *Per il 2º centenario della « Scienza Nuova » di G. B. V.* (1925); GEMELLI, CHIOCCHETTI, ROTTA, ecc., *Volume comm. del 2º centenario della pubblicazione della « Scienza Nuova »* (1926); SORRENTINO, *La retorica e la poetica di V., ossia la prima concezione estetica del linguaggio* (1927).

I.

IL CRITERIO DELLA VERITÀ.

[*De ant. Ital. sap.* I, §§ III-IV]. Ma lo scettico non pone in dubbio il proprio pensare (1), anzi egli dichiara di essere tanto certo di ciò che gli sembra di vedere e tanto ostinatamente convinto, da sostenerlo magari con cavilli e sottigliezze; nè dubita del proprio essere, anzi procura di passarsela tranquillo per mezzo della sospensione del suo assenso, per non aggiungere alle effettive molestie che giornalmente occorrono, quelle anche che nascono dalla sola opinione. Ma egli sostiene che quella certezza del suo pensare, è *coscienza*, non *scienza* e la stima cognizione volgare che può appartenere anche a un ignorante come Sosia (2), non già una verità rara e riposta che richieda la profonda meditazione di un grande filosofo per essere scoperta. Poichè *sapere è possedere la origine di una cosa, cioè il modo e la forma con cui è fatta*, mentre la coscienza è propria di quelle cose delle quali non possiamo dimostrare l'origine cioè la forma; come nella vita usuale spesse volte ci avviene di attestare i fatti per la testimonianza della coscienza, quando non li possiamo appoggiare a segni evidenti od a validi argomenti.

Altro mezzo non ha il filosofo per sradicare del tutto lo scetticismo, che l'aver per criterio del vero la sua effettuazione. Poichè gli scettici dichiarano altamente vedere le cose, ma ignorare ciò che esse siano realmente. Riconoscono gli effetti e quindi concedono aver questi le loro rispettive cause; ma negano di sapere quelle cause, per essere ad essi ignote le ragioni generatrici, ovvero il modo onde le cose produconsi. Le quali proposizioni da loro assunte, devono essere ad essi ribattute a questo modo. Quella comprensione delle cause, nella quale è contenuto il complesso di ogni ragione generatrice, ovvero di tutte le guise onde produconsi tutti gli effetti (effetti le cui apparenze gli scettici riconoscono offrirsi alla loro mente, dichia-

(1) Il passo è una critica al valore del principio cartesiano del « cogito ergo sum »: il qual principio, secondo Vico, può essere accettato anche dallo scettico, quindi non supera lo scetticismo.

(2) È il personaggio dell'*Anfitrione* di Plauto, che, condotto a dubitare del proprio essere da Mercurio che aveva assunto la sua stessa figura, si appoggia alla testimonianza della propria coscienza: « Ma pure quando io penso, certo io sono quello che sempre fui ».

rando però di ignorare in che realmente consistono), quella comprensione adunque è il primo Vero perchè comprende tutte le cause e perfino le ultime, e perchè tutte le comprende e le abbraccia, egli è infinito, niuna rimanendone esclusa. E poichè tutte le comprende, precede il corpo di cui è causa, quindi è entità spirituale, è Iddio. Alla norma di qual vero dobbiamo misurare le verità umane riconoscendo, cioè, verità umane esser quelle i cui elementi son da noi costruiti, ed i quali in noi medesimi contenuti, vengono prodotti all'infinito coi nostri postulati. Cotali elementi componendo, nell'atto medesimo di quella composizione veniamo ed a conoscere le verità e ad effettuarle, acquistando in tal modo la piena cognizione della loro genesi, ossia del modo con cui giungiamo a ridurle ad effetto.

II.

LA METAFISICA DELLA MENTE UMANA.

[*Sc. N.*, 1725, cap. XI]. 1. In meditando i principii di questa Scienza dobbiamo ridurci in uno stato di una somma ignoranza di tutta l'umana e divina erudizione, come se per questa ricerca non vi fussero mai stati per noi nè filosofi nè filologi; e chi vuol profittare, egli in tale stato si dee ridurre, perchè nel meditarvi non ne sia egli turbato, e distolto dalle comuni invecchiate anticipazioni (1). Perchè tutte queste dubbiezze, insieme unite, non ci possono in niun conto porre in dubbio questa unica Verità, la quale dee esser la prima di siffatta Scienza; poichè in cotal lunga e densa notte di tenebre quest'una sola luce barluma che 'l Mondo delle gentili Nazioni egli è stato pur certamente fatto dagli uomini; in conseguenza della quale per sì fatto immenso oceano di dubbiezze appare questa sola picciola terra, dove si possa fermare il piede che i di lui principii si debbono ritrovare dentro la natura della nostra mente umana, e nella forza del nostro intendere, innalzando la metafisica dell'umana mente finora contemplata dell'uom particolare, per condurla a Dio com'Eterna Verità, che è la teoria universalissima

---

(1) È evidente, in questo ripudio di ogni anticipazione, l'influenza della dottrina degli *idoli* di Bacone.

della divina Filosofia; a contemplare il senso comune del genere umano come una certa mente umana delle Nazioni per condurla a Dio, come Eterna Provvedenza, che sarebbe la Divina Filosofia la universalissima pratica; e in cotal guisa senza veruna ipotesi che tutte si rifiutano dalla Metafisica, andarli a ritrovare di fatto tra le modificazioni del nostro umano pensiero nella posterità di Caino innanzi, e di Cam, Giafet dopo l'universale diluvio.

[*Sc. N.*, 1744, I. I]. 2. In tal densa notte di tenebre ond'è coverta la prima da noi lontanissima antichità, apparisce questo lume eterno, che non tramonta, di questa verità, la quale non si può a patto alcuno chiamare in dubbio: che questo mondo civile egli certamente è stato fatto dagli uomini, onde se ne possono, perchè se ne debbono, ritrovare i principii dentro le modificazioni della nostra medesima mente umana. Lo che, a chiunque rifletta, dee recar meraviglia come tutti i filosofi seriosamente si studiarono di conseguire la scienza di questo mondo naturale, del quale, perchè Iddio egli il fece, solo ne ha la scienza; e trascurarono di meditare su questo mondo delle nazioni, o sia mondo civile del quale, perchè l'avevano fatto gli uomini, ne potevano conseguire la scienza, gli uomini. Il quale stravagante effetto è provenuto da quella miseria la quale avvertimmo nelle Degnità (1), della mente umana, la quale restata immersa e seppellita nel corpo, è naturalmente inchinata a sentire le cose del corpo e dee usare troppo sforzo e fatiga per intendere se medesima, come l'occhio corporale che vede tutti gli obbietti fuori di sè ed ha dello specchio bisogno per vedere se stesso.

Or, poichè questo mondo di nazioni egli è stato fatto dagli uomini, vediamo in quali cose hanno con perpetuità convenuto e tuttavia vi convengono tutti gli uomini, perchè tali cose ne potranno dare i principii universali ed eterni, quali devono essere d'ogni scienza, sopra i quali tutte sursero e tutte vi si conservano in nazione. Osserviamo tutte le nazioni così barbare, come umane, quantunque, per immensi spazi di luoghi e di tempi tra loro lontane, divisamente formate, custodire questi tre umani costumi: che tutte hanno qualche religione; tutte contraggono matrimoni solenni; tutte seppelliscono i loro morti; nè tra nazioni, quantunque selvagge e

(1) Degnità o assiomi chiamò il Vico alcune proposizioni fondamentali che egli premise alla edizione della *Scienza nuova* del 1744 (vedi più oltre).

crude, si celebrano azioni umane con più ricercate cerimonie e più consagrate solennità che religioni, matrimoni, sepolture. Che, per, la degnità, che « idee uniformi, nate tra popoli sconosciuti tra loro debbono avere un principio comune di vero » dee esserę stato dettato a tutte: che da queste tre cose cominciò appo tutta l'umanità, e perciò si debbono santissimamente custodire da tutte, perchè 'l mondo non s'infierisca e si rinselvi di nuovo.

III.

ASSIOMI O DEGNITÀ FONDAMENTALI.

[*Sc. N*² l. I]. V. La Filosofia, per giovar al genere umano, dee sollevar e reggere l'uomo caduto e debole, non convellergli la natura nè abbandonarlo nella sua corrozione.

Questa Degnità allontana dalla scuola di questa Scienza gli stoici, i quali vogliono l'ammortimento de' sensi, e gli epicurei, che ne fanno regola, ed entrambi niegano la Provvedenza, quelli faccendosi strascinare dal fato, questi abbandonandosi al caso, e entrambi si dovrebbero dire » filosofi monastici o solitari »: e vi ammette i filosofi politici, e principalmente i platonici, i quali convengono con tutti i legislatori in questi tre principali punti: che si dia Provvedenza divina, che si debbano moderare l'umane passioni e farne umane virtù, e che l'anime umane sien immortali. E in conseguenza, questa Degnità ne darà gli tre principii di questa Scienza.

VI. La Filosofia considera l'uomo quale dev'essere; e, sì, non può fruttare ch'a pochissimi, che vogliono vivere nelle repubbliche di Platone, non rovesciarsi nella feccia di Romolo (1).

VII. La legislazione considera l'uomo qual è, per farne buoni usi nell'umana società; come della ferocia, dell'avarizia, dell'ambizione, che sono gli tre vizi che portano a travverso tutto il genere umano, ne fa la milizia, la mercatanzia e la corte, e, sì, la fortezza, l'opulenza e la sapienza delle repubbliche; e di questi tre grandi vizi, i quali certamente distruggerebbero l'umana generazione sopra la terra, ne fa civile felicità.

---

(1) La feccia di Romolo è l'uomo nella miseria in cui è di fatto e dalla quale la filosofia deve sottrarlo, per condurlo a ciò che *deve* essere (la Repubblica di Platone).

Questa Degnità pruova esservi Provvedenza divina e che ella sia una divina mente legislatrice, la quale delle passioni degli uomini tutti attenuti alle loro private utilità, per le quali viverebbero da fiere bestie dentro le solitudini, ne ha fatto gli ordini civili per gli quali vivano in umana società.

VIII. Le cose fuori del loro stato naturale nè vi si adagiano nè vi durano.

Questa Degnità sola, poichè il gener umano da che si ha memoria del mondo ha vivuto e vive comportevolmente in società ella determina la gran disputa della quale i migliori filosofi e i morali teologici ancora contendono con Carneade scettico e con Epicuro (nè Grozio l'ha pur inchiodata): se vi sia diritto in natura, o se l'umana natura sia socievole, che suonano la medesima cosa (1).

Questa medesima Degnità, congionta con la settima e 'l di lei corollario, pruova che l'uomo abbia libero arbitrio, però debole di fare delle passioni virtù; ma che da Dio è aiutato, naturalmente con la divina Provvedenza e soprannaturalmente dalla divina grazia.

IX. Gli uomini che non sanno il *vero* delle cose procurano d'attenersi al *certo*, perchè, non potendo soddisfare l'intelletto con la scienza, almeno la volontà riposi sulla coscienza.

X. La filosofia contempla la ragione, onde viene la scienza del vero; la filologia osserva l'autorità dell'umano arbitrio, onde viene la coscienza del certo.

Questa Degnità per la seconda parte diffinisce i filologi essere tutti i grammatici, istorici, critici, che son occupati d'intorno alla cognizione delle lingue e de' fatti de' popoli; così in casa, come sono i costumi e le leggi; come fuori, quali sono le guerre, le paci, l'alleanze, i viaggi, i commerzi.

Questa medesima Degnità dimostra aver mancato per metà come i filosofi che non accertarono le loro ragioni con l'autorità de' filologi, come i filologi che non curarono d'avverare le loro autorità con la ragione dei filosofi; lo che se avessero fatto, sarebbero stati più utili alle repubbliche e ci avrebbero prevenuto nel meditar questa Scienza.

XI. L'umano arbitrio, di sua natura incertissimo, egli si accerta e

---

(1) Carneade (212-228 a. C.) è il fondatore della seconda Accademia. Grozio (1583-1643) è il famoso giurista, autore del *De iure belli et pacis*, sostenitore del diritto naturale.

determina col senso comune degli uomini d'intorno alle umane necessità o utilità, che son i due fonti del Diritto natural delle genti.

XII. Il *senso comune* è un giudizio senza alcuna riflessione, comunemente sentito da tutto un ordine, da tutto un popolo, da tutta una nazione o da tutto il gener umano.

Questa Degnità con la seguente diffinizione ne darà una nuova arte critica sopra essi autori delle nazioni, tralle quali devono correre assai più di mille anni per provenirvi gli scrittori sopra i quali finora si è occupata la critica.

XIII. Idee uniformi nate appo intieri popoli tra esso loro non conosciuti debbon avere un motivo comune di vero.

Questa Degnità è un gran principio, che stabilisce il senso comune del gener umano esser il criterio insegnato alle nazioni dalla Provvedenza divina per diffinire il certo d'intorno al Diritto natural delle genti; del quale le nazioni si accertano con l'intendere l'unità sostanziali di cotal diritto, nelle quali con diverse modificazioni tutte convengono. Ond'esce il Dizionario mentale, da dar l'origine a tutte le lingue articolate diverse, col quale sta conceputa la Storia ideal eterna che ne dia le storie in tempo di tutte le nazioni; del qual Dizionario e della quale Istoria si proporranno appresso le Degnità loro proprie.

Questa stessa Degnità rovescia tutte l'idee che si sono finor avute d'intorno al Diritto natural delle genti, il quale si è creduto esser uscito da una prima nazione da cui l'altre l'avessero ricevuto; al quale errore diedero lo scandalo gli Egizi e i Greci, i quali vanamente vantavano d'aver essi disseminata l'umanità per il mondo. Il qual errore certamente dovette far venire la Legge delle XII Tavole da' Greci a' Romani. Ma in cotal guisa, egli sarebbe un diritto civile comunicato ad altri popoli per umano provvedimento, e non già un diritto con essi costumi umani naturalmente dalla divina Provvedenza ordinato in tutte le nazioni.

Questo sarà uno de' perpetui lavori che si farà in questi libri: in dimostrare che 'l Diritto natural delle genti nacque privatamente appo i popoli senza sapere nulla gli uni degli altri; e che poi con l'occasioni di guerre, ambasciarie, alleanze, commerci, si riconobbe comune a tutto il gener umano.

XIV. Natura di cose altro non è che nascimento di esse in certi tempi e con certe guise, le quali sempre che sono tali, indi tali e non altre nascon le cose.

XXXVI. La fantasia tanto è più robusta quanto è più debole il raziocinio.

XXXVII. Il più sublime lavoro della poesia è alle cose insensate dare senso e passione; ed è proprietà dei fanciulli di prender cose inanimate tra mani e trastullandosi, favellarci come se fussero, quelle, persone vive.

Questa Degnità filologico-filosofica ne appruova che gli uomini del mondo fanciullo per natura furono sublimi poeti.

L. Nei fanciulli è vigorosissima la memoria; quindi vivida all'eccesso la fantasia, ch'altro non è che memoria o dilatata o composta.

Questa Degnità è il principio dell'evidenza dell'immagini poetiche che dovette formare il primo mondo fanciullo.

LI. In ogni facultà uomini i quali non vi hanno la natura, vi riescono con ostinato studio dell'arte; ma in poesia è affatto niegato di riuscire con l'arte chiunque non v'ha la natura.

Questa Degnità dimostra che poichè la poesia fondò l'umanità gentilesca, dalla quale e non altronde dovetter uscire tutte le arti, i primi poeti furono per natura.

LII. I fanciulli vagliono potentemente nell'imitare, perchè osserviamo per lo più trastullarsi in assembrare ciò che son capaci d'apprendere.

Questa Degnità dimostra che il mondo fanciullo fu di nazioni poetiche, non essendo altro la poesia che imitazione.

E questa Degnità daranne il principio di ciò: che tutte l'arti del necessario, utile, comodo e in buona parte anco dell'umano piacere, si ritruovarono nei secoli poetici, innanzi di venir i filosofi; perchè l'arti non sono altro ch'imitazioni della natura e poesie in un certo modo reali.

LIII. Gli uomini prima sentono senz'avvertire, dappoi avvertiscono con animo perturbato e commosso, finalmente riflettono con mente pura.

Questa Degnità è il principio delle sentenze poetiche, che sono formate con sensi di passioni e d'affetti, a differenza delle sentenze filosofiche, che si formano dalla riflessione con raziocini; onde queste più s'appressano al vero quanto più s'innalzano agli universali, e quelle sono più certe quanto più s'appropiano ai particolari.

IV.

LA SAPIENZA POETICA.

[*Sc. N*[2] l. II, sez. I]. Da uomini stupidi, insensati ed orribili bestioni, tutti i filosofi e filologi dovevan incominciar a ragionare la sapienza degli antichi gentili; cioè da giganti, testè presi nella loro propria significazione. E dovevano incominciarla dalla Metafisica, siccome quella che va a prendere le sue pruove non già da fuori, ma da dentro le modificazioni della propia mente di chi le medita; dentro le quali come sopra dicemmo, perchè questo mondo di nazioni egli certamente è stato fatto dagli uomini, se ne dovevan andar a truovar i principii; e la natura umana, in quanto ella è comune con le bestie, porta seco questa proprietà: ch'i sensi sieno le sole vie ond'ella conosce le cose.

Adunque la Sapienza poetica, che fu la prima sapienza della gentilità, dovette incominciare da una Metafisica, non ragionata ed astratta qual'è questa or degli addottrinati, ma sentita ed immaginata quale dovett'essere di tai primi uomini, siccome quelli ch'erano di niuno raziocinio e tutti robusti sensi e vigorosissime fantasie, com'è stato nelle Degnità stabilito. Questa per la loro propia poesia, la qual in essi fu una facultà loro connaturale (perch'erano di tali sensi e di sì fatte fantasie naturalmente forniti) nata da ignoranza di cagioni, la qual fu loro madre di maraviglia di tutte le cose, che quelli, ignoranti di tutte le cose, fortemente ammiravano, come si è accennato nelle Degnità. Tal poesia incominciò in essi divina, perchè nello stesso tempo ch'essi immaginavano le cagioni delle cose che sentivano ed ammiravano esser dèi, come nelle Degnità il vedemmo con Lattanzio (ed ora il confermiamo con gli Americani, i quali tutte le cose che superano la loro picciola capacità dicono esser dèi, ai quali aggiungiamo i Germani antichi, abitatori presso il Mar agghiacciato, dei quali Tacito narra che dicevano d'udire la notte il Sole, che dall'occidente passava per mare nell'oriente, ed affermavano di veder gli dèi: le quali rozzissime e semplicissime nazioni ci dànno ad intendere molto più di questi autori della gentilità, dei quali ora qui si ragiona); nello stesso tempo diciamo, alle cose ammirate davano l'essere di sostanze dalla propia lor idea, ch'è appunto la natura dei fanciulli, che, come se n'è proposta una Degnità, osserviamo prendere

tra mani cose inanimate e trastullarsi e favellarsi come fusser, quelle, persone vive.

In cotal guisa i primi uomini delle nazioni gentili, come fanciulli del nascente gener umano, quali gli abbiamo pur nelle Degnità divisato, dalla lor idea criavan essi le cose, ma con infinita differenza dal criare che fa Iddio. Perocchè Iddio, nel suo purissimo intendimento, conosce e conoscendole cria le cose; essi, per la loro robusta ignoranza, il facevano in forza d'una corpolentissima fantasia. E perch'era corpolentissima, il facevano con una maravigliosa sublimità; tal e tanta che perturbava all'eccesso essi medesimi, che fingendo le si criavano, onde furon detti « poeti », che lo stesso in greco suona che « criatori ». Che sono gli tre lavori che deve fare la poesia grande, cioè di ritruovare favole sublimi confacenti all'intendimento popolaresco, e che perturbi all'eccesso, per conseguir il fine, ch'ella si ha proposto, d'insegnar il volgo a virtuosamente operare, com'essi l'insegnarono a se medesimi, lo che or ora si mostrerà. E di questa natura di cose umane restò eterna proprietà, spiegata con nobil espressione da Tacito: che vanamente gli uomini spaventati *fingunt simul creduntque.*

V.

IL CORSO DELLE NAZIONI.

[*Sc. N*² IV]. Ora con tai lumi così di filosofia come di filologia, in seguito delle Degnità d'intorno alla Storia ideal eterna già sopra poste, in questo libro quarto soggiugniamo il corso che fanno le nazioni, con costante uniformità procedendo in tutti i loro tanto vari e sì diversi costumi sopra la divisione delle tre età, che dicevano gli Egizi essere scorse innanzi nel loro mondo, degli dèi, degli eroi e degli uomini; perchè sopra di essa si vedranno reggere con costante e non mai interrotto ordine di cagioni e d'effetti, sempre andante nelle nazioni per tre spezie di nature; e da esse nature uscite tre spezie di costumi; da essi costumi osservate tre spezie di diritti naturali delle genti; e, in conseguenza di essi diritti, ordinate tre spezie di Stati civili o sia di repubbliche; e, per comunicare tra loro gli uomini venuti all'umana società tutte queste già dette tre spezie di cose massime, essersi formate tre spezie di lingue ed altrettante di caratteri; e, per giustificarle, tre spezie di giurisprudenze, assistite da tre spezie

d'autorità e da altrettante di ragioni in altrettante spezie di giudizi, le quali giurisprudenze si celebrarono per tre sette di tempi, che professano in tutto il corso della lor vita le nazioni. Le quali tre speziali unità, con altre molte che loro vanno di seguito e saranno in questo libro pur noverate, tutte mettono capo in una unità generale, ch'è l'unità della religione d'una divinità provvedente, la qual è l'unità dello spirito, che informa e dà vita a questo mondo di nazioni. Le quali cose sopra sparsamente essendosi ragionate, qui si dimostra l'ordine del loro corso.

Tre spezie di nature.

La *prima* natura, per forte inganno di fantasia, la qual è robustissima nei debolissimi di raziocinio, fu una natura poetica o sia creatrice, lecito ci sia dire divina, la qual ai corpi diede l'essere di sostanze animate di dèi, e gliele diede dalla sua idea. La qual natura fu quella dei poeti teologi, che furono gli più antichi sappienti di tutte le nazioni gentili, quando tutte le gentili nazioni si fondarono sulla credenza, che ebbe ogniuna, di certi suoi propri dèi. Altronde era natura tutta fiera ed immane; ma, per quello stesso lor errore di fantasia, eglino temevano spaventosamente gli dèi, ch'essi stessi si avevano finti. Di che restarono queste due eterne proprietà: una, che la religione è l'unico mezzo potente a raffrenare la fierezza dei popoli; l'altra, ch'allora vanno bene le religioni, ove coloro, che vi presiedono, essi stessi internamente le riveriscano.

La *seconda* fu natura eroica, creduta da essi eroi di divina origine; perchè, credendo che tutto facessero i dèi, si tenevano esser figliuoli di Giove, siccome quelli che erano stati generati con gli auspicii di Giove. Nel qual eroismo, essi, con giusto senso, riponevano la natural nobiltà: — perocchè fussero della spezie umana; — per la qual essi furono i principii dell'umana generazione. La quale natural nobiltà essi vantavano sopra quelli che dall'infame comunion bestiale, per salvarsi nelle risse che essa comunion produceva, s'erano dappoi riparati ai di lor asili: i quali, venutivi senza dèi, tenevano per bestie. Siccom l'una e l'altra natura sopra si è ragionata.

La *terza* fu natura umana, intelligente, e quindi modesta, benigna e ragionevole, la quale riconosce per leggi la coscienza, la ragione, il dovere.

Tre spezie di diritti naturali.

Il primo diritto fu divino, per lo quale credevano e sè e per loro cose essere tutte in ragion degli dèi, sull'oppenione che tutto fussero o facessero i dèi.

Il secondo fu eroico, ovvero della forza, ma però prevenuta già dalla religione, che sola può tener in dovere la forza, ove non sono, o se vi sono, non vagliono, le umane leggi per raffrenarla. Perciò la Provvedenza dispose che le prime genti, per natura feroci, fussero persuase di sì fatta loro religione, acciocchè si acquetassero naturalmente alla forza, e che, non essendo capaci ancora di ragione, estimassero la ragione dalla fortuna, per la quale si consigliavano con la divinazion degli auspicii.

Tal diritto della Forza è il diritto di Achille che pone tutta la ragione nella punta dell'asta.

Il terzo è il diritto umano dettato dalla ragion umana tutta spiegata.

Tre spezie di governi.

I primi furono divini, che i Greci direbbero « teocratici », nei quali gli uomini credettero ogni cosa comandare gli dèi, che fu l'età degli oracoli, che sono le più antica delle cose che si leggono sulla Storia.

I secondi furono governi eroici ovvero aristocratici, ch'è tanto dire quanto « governo d'ottimati », in significazion di « fortissimi » ed anco, in greco, « governi d'Eraclidi » o usciti da razza erculea, in sentimento di « nobili », i quali furono sparsi per tutta l'antichissima Grecia, e poi restò lo spartano; ed eziandio « governi di Cureti » ch'i Greci osservarono sparsi nella Saturnia, o sia antica Italia, in Creta ed in Asia; e quindi « governo di Quiriti » ai Romani, o sieno di sacerdoti armati in pubblica ragunanza. Nei quali, per distinzion di natura più nobile, perchè creduta di divina origine, ch'abbiam sopra detto, tutte le ragioni civili erano chiuse dentro gli ordini regnanti dei medesimi eroi, ed ai plebei, come riputati d'origine bestiale, si permettevano i soli usi della vita e della natural libertà.

I terzi sono governi umani, nei quali, per l'ugualità di essa intelligente natura, la qual è propria natura dell'uomo, tutti si uguagliano con le leggi, perocchè tutti sien nati liberi nelle loro città, così libere

popolari, ove tutti o la maggior parte sono esse forze giuste della città, per le quali forze giuste son essi i signori della libertà popolare, o nelle monarchie, nelle quali i monarchi uguagliano tutti i soggetti con le lor leggi, ed, avendo così soli in lor mano tutta la forza dell'armi, essi vi sono solamente distinti in civil natura.

Tre spezie di lingue.

Delle quali la prima fu una lingua divina mentale per atti muti religiosi, o sieno divine cerimonie; onde restaron in ragion civile ai Romani gli « atti legittimi », coi quali celebravano tutte le faccende delle loro civili utilità. Qual lingua si conviene alle religioni per tal eterna propietà: che più importa loro essere riverite che ragionate; e fu necessaria nei primi tempi che gli uomini gentili non sapevano ancora articolar la favella.

La seconda fu per imprese eroiche, con le quali parlano l'armi, la qual favella, come abbiam sopra detto, restò alla militar disciplina.

La terza è per parlari, che per tutte le nazioni oggi s'usano, articolati.

VI.

LA PROVVIDENZA NELLA STORIA

[*Sc. N*² Concl.]. Perchè pur gli uomini hanno essi fatto questo mondo di nazioni (che fu il primo principio incontrastato di questa Scienza, dappoichè disperammo di ritruovarla da filosofi e da' filologi); ma egli è questo mondo senza dubbio, uscito da una mente spesso diversa e alle volte tutta contraria e sempre superiore ad essi fini particolari che essi uomini si avevan proposti; quali fini ristretti, fatti mezzi per servire a fini più ampi, gli ha sempre adoperati per conservare l'umana generazione in questa terra (1). Imperciocchè vogliono gli uomini usare la libidine bestiale e disperdere i loro parti e ne fanno matrimoni onde surgono le famiglie, vogliono i padri eser-

---

(1) Sebbene i soli attori della storia siano gli uomini, liberi nella loro volontà, il corso totale e complessivo della storia stessa realizza un ordine che va molto al di là delle intenzioni, dei desideri e dei disegni dei singoli uomini. Intenzioni, desideri e disegni umani sono dunque mezzi di cui la Provvidenza si serve per attuare quell'ordine: che, ciò non pertanto, non si realizza e non può realizzarsi, che attraverso di essi.

citare smoderatamente gl'imperi paterni sopra i clienti; e gli assoggettiscono agli imperi civili, onde surgono le città; vogliono gli ordini regnanti de' nobili abusare la libertà signorile sopra i plebei, e vanno in servitù delle leggi, che fanno la libertà popolare: vogliono, i popoli liberi sciogliersi dal freno delle lor leggi, e vanno nella soggezione dei monarchi; vogliono i monarchi in tutti i vizi della dissolutezza, che gli assicuri, invilire i loro sudditi, e gli dispongono a sopportare la schiavitù di nazioni più forti; vogliono le nazioni disperdere se medesime, e vanno a salvare gli avanzi dentro le solitudini, donde, qual fenice, nuovamente risurgano. Questo che fece tutto ciò, fu pur mente, perchè 'l fecero gli uomini con intelligenza: non fu fato, perchè il fecero con elezione; con caso, perchè con perpetuità, sempre così facendo, escono nelle medesime cose.

Adunque di fatto è confutato Epicuro, che dà il caso, e i di lui seguaci Obbes e Machiavello (1), di fatto è confutato Zenone, e con lui Spinosa che dànno il fato (2): al contrario, di fatto è stabilito a favor dei filosofi politici, de' quali è principe il divino Platone che stabilisce regolare le cose umane la provvedenza. Onde aveva la ragion Cicerone (3) che non poteva con Attico, ragionar delle leggi, se non lasciava d'esser epicureo e non gli concedeva prima la provvedenza regolare l'umane cose. La quale Pufendorfio sconobbe con la sua ipotesi, Seldeno suppose e Grozio ne prescindè (4). Ma i romani giureconsulti la stabilirono per primo principio del diritto natural delle genti. Perchè in quest'opera appieno si è determinato che sopra

---

(1) Il Vico intende, evidentemente con la parola c a s o, l'assenza di ordine razionale nelle vicende del mondo e della storia; e in tale caratteristica negativa può avvicinare le dottrine diversissime di Epicuro, Hobbes e Machiavelli.

(2) Zenone (di Cizio) fondatore dello stoicismo e Spinoza ammettono nel mondo una n e c e s s i t à r a z i o n a l e che *di per sè* non è molto differente della Provvidenza vichiana: la quale si distingue da quella per la libertà che lascia alle azioni umane attraverso le quali l'ordine provvidenziale si viene attuando. In ciò sta il carattere propriamente latino, u m a n i s t i c o, dello stoicismo vichiano: carattere che lo distingue pure dallo storicismo hegeliano, per il quale il protagonista della storia è, veramente, l' I d e a.

(3) *De Legibus*, I, 7.

(4) Samuele Pufendorf (1632-1694) tedesco, autore di una *De iure naturae et gentium;* Giovanni Selden, inglese: e Ugo Grotius (1583-1645) olandese, autore del *De iure belli et pacis*, sono sostenitori del diritto naturale: il quale si formerebbe tra gli uomini senza bisogno di una provvidenza o di un aiuto divino.

la provvedenza ebbero i primi governi del mondo per loro intiera forma la religione, sulla quale unicamente resse lo stato delle famiglie; indi passando a' governi civili eroici ovvero aristocratici, ne dovette essa religione esserne la principal ferma pianta; quindi innoltrandosi a' governi popolari la medesima religione servì di mezzo a' popoli di prevenirvi; fermandosi finalmente nei governi monarchici, essa religione dev'essere lo scudo dei prìncipi. Laonde perdendosi la religione dei popoli, nulla resta loro per vivere in società: nè scudo per difendersi, nè mezzo per consigliarsi, nè pianta dov essi reggano, nè forma per la qual essi siano affatto nel mondo.

Quindi veda Bayle (1) se possan esser di fatto nazioni nel mondo senza veruna cognizione di Dio. E veda Polibio (2) quanto sia vero il suo detto, che, se fussero al mondo filosofi non bisognerebbero al mondo religioni! Che le religioni sono quelle unicamente per le quali i popoli fanno opere virtuose per sensi, i quali efficacemente muovono gli uomini ad operarle, e le massime da' filosofi ragionate intorno a virtù servono solamente alla buona eloquenza per accendere i sensi e far i doveri delle virtù.

---

(1) Pietro Bayle (1647-1706) propugnò l'indipendenza della politica dalla religione, asserendo che potesse benissimo immaginarsi uno stato di atei.
(2) *Hist. Rom.*, VI, 56.

HUME

CENNO BIOGRAFICO. — Nacque il 1711 ad Edimburgo. Avviato al commercio, se ne distolse ben presto per darsi interamente agli studi letterari. Trascorse molti anni in Francia, dove entrò in relazione di studi e di amicizia con le più eminenti personalità di quel periodo nel quale aveva la sua massima fioritura l'illuminismo. Appunto in Francia pubblicò nel 1739 il *Trattato sulla natura umana.* Ritornando in Inghilterra, si occupò dapprima come istitutore in una famiglia nobile, poi seguì come segretario il generale St. Clair, col quale fu anche a Vienna a e Torino. Trascorse il resto della sua vita parte a Parigi, dove soggiornò a lungo come diplomatico, parte ad Edimburgo dove fu bibliotecario della Facoltà giuridica. Morì nel 1776.

OPERE. — Hume si occupò non solo di filosofia, ma anche di storia; e a lui si deve una famosa *Storia dell'Inghilterra.* La principale sua opera filosofica rimane il *Trattato sulla natura umana*, pubblicato nel 1769. Seguirono i *Saggi morali politici e letterari*, dei quali il secondo volume, comparso nel 1748, contiene la *Ricerca sull'intelletto umano*, rielaborazione della parte gnoseologica del *Trattato.* La parte morale dello stesso *Trattato* fu poi rielaborata nella *Ricerca sui principii della morale*, pubblicata nel 1751. Seguirono gli altri scritti: *Storia naturale della religione* (1755) e *Dialoghi sulla religione naturale* (pubblicato postumo, 1779); *Sul suicidio e sull'immortalità dell'anima* (pubblicato postumo nel 1783).

CAPISALDI DEL SISTEMA. — Hume utilizza e fa suoi i risultati delle analisi di Giorgio Berkeley (1685-1753): non esiste alcuna sostanza materiale, nè come oggetto immediato della nostra conoscenza (giacchè tale oggetto è sempre una *idea*, il cui *esse* è un *percipi*), nè come causa o substrato delle idee stesse. Ma secondo Hume non esiste neppure una qualsiasi sostanza spirituale. la cui realtà sarebbe altrettanto impossibile. Perciò l'analisi della conoscenza deve considerare le idee come idee ed evitare di preoccuparsi di giustificare il loro riferimento alla realtà sostanziale, sebbene debba spiegare *come* questo riferimento si determini.

Non esistono al mondo che *impressioni* o *idee.* Le impressioni sono più forti, più vivaci delle idee; le idee sono una copia sbiadita delle impressioni. Non si hanno idee di ciò di cui non si è avuto originariamente una impressione. Le impressioni e le idee si uniscono fra di loro mediante le

relazioni di *simiglianza, continuità, causalità.* L'azione di queste relazioni determina tutta la costituzione del mondo della conoscenza. La matematica e in generale ogni specie di conoscenza che riguarda il rapporto di pure idee tra di loro, è fondata sulle relazioni di simiglianza tra le idee; il suo valore è fondato sul fatto che negare una proposizione matemativa equivale a contradirsi. Invece le conoscenze riguardanti cose di fatto si fondano sul principio di causalità. Quando vogliamo giustificare un fatto, non possiamo far altro che ricorrere a un altro fatto, considerato causa del primo. Ma il principio di causalità non deriva dalla ragione. La causalità connette due fatti completamente differenti e negare il rapporto tra di essi non implica alcuna contradizione. Perciò il legame causale è rivelato interamente dall'esperienza: la quale testimonia la successione costante dei fatti che riteniamo legati dal rapporto causale. L'esperienza determina in noi l'*abitudine* a riscontrare i due fatti assieme; e l'abitudine determina la *credenza* nella realtà di tali fatti e del loro rapporto causale. Questa credenza sebbene ingiustificabile da un punto di vista logico o speculativo, è fondata su tali esigenze di carattere pratico da non poter essere scossa nè distrutta da dubbi. Perciò l'analisi di Hume, sebbene sia d'intonazione scettica, non pretende eliminare dal dominio della conoscenza quel rapporto di causalità sul quale riposa buona parte della vita umana. Essa si ferma a constatare il contrasto tra la ragione e la vita; e a riconoscere che la vita fonda nell'uomo, con la necessità di un istinto, sia la credenza sia il dubbio scettico sulla credenza.

CENNO BIBLIOGRAFICO. — La migliore edizione delle opere di Hume è quella curata da GREEN e GROSE, Londra, 1875, 4 volumi (1).

Cfr. BURTON, *Life and Correspondence of D. H.* (Edimburgo, 1846-50); TH. HUXLEY, *D. H.* (Londra, 1879); FR. JODL, *Leben u. Philos. D. H.'s* (Halle, 1872); A. MEINONG, *Hume-Studien* (Vienna, 1877); W. KNIGHT, *D. H.* (Londra, 1886); P. RICHTER, *D. H.* (Halle, 1893); W. BREDE, *D. H.* (Halle, 1896); LUERS, *D. H.* (Berlino, 1900); A. THOMSEN, *D. H.'s Leben und Phil.* (Copenaghen, 1912); J. DIDIER, *Hume* (Parigi, Bloud, 1913); DELLA VOLPE, *Hume o il genio dell'empirismo*, 2ª ediz., Firenze, 1939.

(1) Le traduzioni seguenti sono di C. MAZZANTINI (ed. Paravia).

I.

L'ORIGINE DELLE IDEE.

[*Trattato*, I, 1]. Tutte le percezioni della mente umana si possono ridurre a due gruppi ben distinti, che io designerò coi due termini Impressioni ed Idee. La differenza sta nel grado di forza e vivacità con cui le percezioni agiscono sulla mente, e si aprono la strada fino al nostro pensiero. Il nome di *impressioni* può esser riservato a quelle percezioni che entrano con maggior forza e violenza; sotto un tal nome io vengo perciò a comprendere tutte le nostre senzazioni, passioni ed emozioni, soltanto però quando fanno nell'anima la loro prima comparsa. Per *idee* intendo invece le immagini sbiadite che di quelle impressioni ci rimangono, e di cui facciamo uso nel pensare e nel ragionare. Tali sono, per es., tutte le percezioni che può produrre il presente scritto, solo eccettuate quelle che derivano dalla vista e dal tatto, ed eccettuato anche il senso immediato di piacere o dispiacere che esso può suscitare. Credo superfluo spendere molte parole per illustrare questa distinzione. Ciascuno per suo conto osserverà facilmente in se medesimo la differenza fra il sentire ed il pensare. Il grado diverso d'intensità basta a distinguerli; benchè non possa escludersi che in qualche caso si avvicinino molto l'uno all'altro. Così nel sonno, in un accesso di febbre, nella pazzia, od in qualsiasi violentissima emozione dell'anima, le nostre idee possono avvicinarsi, per intensità, alle nostre impressioni; come d altra parte le nostre impressioni sono qualche volta così deboli e smorte, che non riusciamo a distinguerle dalle idee. Ma nonostante questa similarità, limitata a pochi casi, le due specie di percezioni sono di regola così ben distinte, che nessuno si può fare scrupolo di raggrupparle in due categorie, e contraddistinguere ciascuna categoria con un nome speciale.

Vi è un'altra divisione delle nostre percezioni, che sarà conveniente mantenere, e che si estende tanto alle impressioni come alle idee. Si tratta della divisione tra percezioni *semplici* e percezioni *complesse*. Percezioni (impressioni od idee) semplici sono quelle che non ammettono in se stesse alcuna divisione o separazione. Complesse invece tutte le altre; quelle cioè che possono essere divise in parti. Benchè in *questa* mela si trovino uniti un determinato colore,

un determinato sapore e un determinato profumo, pure non si tratta di una qualità unica, ma di qualità che possono venir separate l'una dall'altra.

Ci accontenteremo di fissare una proposizione generale: *Che tutte le nostre idee semplici, al loro primo apparire, derivano da impressioni semplici, alle quali corrispondono, e delle quali sono la esatta ripresentazione.*

Se ora cerco fenomeni, che provino la verità di questa proposizione, ne trovo di due specie soltanto; ma in ognuna delle due i fenomeni sono chiari, numerosi, decisivi. Ma prima di tutto mi assicuro, con un nuovo esame, di ciò che prima ho affermato: che cioè ogni impressione semplice è accompagnata da un'idea semplice — e viceversa —. Da questa unione costante di percezioni simili immediatamente concludo che uno *stretto legame* avvince le impressioni e le idee corrispondenti; e che l'esistenza delle une deve avere un'influenza considerevole sull'esistenza delle altre. Una unione così costante, in un numero così sterminato di esempi, non può supporsi derivata dal mero caso; essa prova invece in modo chiaro la *dipendenza* delle impressioni dalle idee, o delle idee dalle impressioni. Per trovare da che parte stia la dipendenza, considero il loro ordine di successione al momento del loro *primo apparire*; e trovo per esperienza costante che le impressioni semplici sempre precedono alle idee corrispondenti; mentre una successione in senso inverso non ha mai luogo. Per dare ad un bambino un'idea dello scarlatto, o dell'arancione, del dolce o dell'amaro, io gli presento gli oggetti, o in altri termini produco in lui le impressioni; non procederei mai in modo così assurdo, da cercar di produrre le impressioni eccitando prima le idee. Le nostre idee al loro primo apparire non producono le impressioni corrispondenti; nè accade mai che noi vediamo un colore, o proviamo alcun'altra sensazione, solo per il fatto che ci pensiamo su. D'altro canto invece troviamo che qualsiasi impressione, subìta o nella mente o nel corpo, è costantemente seguita da un'idea che le somiglia, e che dall'impressione differisce solo per il grado della forza e della vivacità. Riassumendoci: — L'unione costante fra le percezioni simili dei due gruppi è una prova convincente che le une sono causa delle altre; ma la priorità delle impressioni è a sua volta una prova, egualmente valida, che le nostre impressioni sono causa delle nostre idee — e non viceversa.

A conferma di ciò, posso anche prendere in considerazione un altro fenomeno, assai chiaro e convincente. Ogni volta che, per qualche accidente, sono impedite nelle loro operazioni quelle facoltà, le quali dànno luogo alle impressioni (come quando per es., una persona nasce cieca o sorda); non soltanto, in questi casi, sono perdute le impressioni ma anche le idee corrispondenti: e nell'anima non appare nessuna traccia nè delle une nè delle altre E questo è vero non soltanto per i casi nei quali gli organi della sensazione sono totalmente distrutti, ma anche quando essi non sono mai stati stimolati a produrre *una determinata impressione*. Noi non possiamo, per es., formarci una giusta idea del gusto di un ananasso. se non lo abbiamo mai *effettivamente gustato*.

II.

LA CONNESSIONE OD ASSOCIAZIONE DELLE IDEE.

[*Ric. sull'int. um.*, IV]. Siccome tutte le idee semplici possono venire staccate ed isolate dall'immaginazione e poi ricomposte come ad essa piace, nulla vi sarebbe di più arbitrario che le operazioni di questa facoltà, se essa non si orientasse secondo alcuni principii universali, che la rendono in una certa misura, uniforme con se stessa nei diversi tempi e luoghi. Se le idee fossero completamente libere, e senza nessuna tendenza a connettersi, il caso soltanto le riunirebbe. Sarebbe cioè impossibile che le stesse idee semplici formassero regolarmente (come pure avviene di solito) certe idee complesse, se non vi fosse un certo legame connettivo, una qualche *qualità associativa*, per la quale un'idea ne introduce naturalmente un'altra. Questo principio unitivo delle idee non deve però esser pensato come un vincolo indissolubile; un vincolo cosiffatto è stato già escluso dal campo dell'immaginazione. Neanche siamo autorizzati a concludere che senza di esso la mente non possa congiungere due idee; giacchè nulla è più libero di quella facoltà. Soltanto dovremo riconoscere in quel principio una inclinazione o forza moderata, che generalmente prevale e che; è poi, fra l'altro, anche la ragione della stretta analogia dei linguaggi fra loro, la natura in certo modo indicando a ciascuno quelle idee semplici, che sono più adatte per essere unite in una idea complessa. Le qualità da cui nasce quest'associazione, ed in virtù delle quali

la mente è in questo modo portata da un'idea all'altra, sono *tre*: *Somiglianza*, *Contiguità* nel tempo e nello spazio, *Causa ed Effetto*.

Credo non vi sarà gran necessità di prove per convincer tutti che queste qualità producono un'associazione fra le idee e che all'apparire di una sollecitano naturalmente l'apparire di un'altra. È chiaro che, nel corso del nostro pensiero, e nella continua successione delle idee, la nostra immaginazione facilmente corre da un'idea ad un'altra che le *somiglia*; è chiaro anche come questa sola qualità è per l'immaginazione un legame sufficiente per l'associazione. Allo stesso modo è evidente che siccome i sensi nel mutare i loro oggetti sono costretti a mutarli regolarmente, a prenderli come essi si trovano, e cioè *contigui* l'uno all'altro, così l'immaginazione dovrà per lunga abitudine adottare lo stesso ordine nelle sue idee; e, nel concepire i suoi oggetti, passerà dall'una all'altra parte contigua dello spazio e del tempo. Quanto alla connessione, prodotta dalla relazione di *causa* ed *effetto*, avremo poi occasione di esaminarla a fondo, e perciò adesso non vi insisteremo su. Basti osservare che nessun'altra relazione vi è che produca nell'immaginazione un collegamento più stretto, e più prontamente faccia sì che un'idea ne richiami un'altra.

III.

IL LEGAME TRA CAUSA ED EFFETTO È DATO DALL'ESPERIENZA.

[*Ricerche*, IV]. Per renderci ben convinti che tutte le leggi della natura e le operazioni dei corpi (nessuna eccettuata) sono conosciute soltanto per esperienza, basteranno forse le seguenti considerazioni. Supponiamo che ci sia presentato un certo oggetto, e che ci sia richiesto di pronunziarci intorno all'effetto che ne risulterà, con divieto però di ispirarci, prima di rispondere, alle osservazioni fatte in passato. Quale potrà essere, io vi domando, il modo di procedere della mente in questa operazione? Essa non potrà se non inventare od immaginare qualche evento, che attribuirà poi, in qualità di effetto, all'oggetto dato; invenzione evidentemente arbitraria. La mente non ha nessuna capacità di scoprire l'effetto nella supposta causa, per accurata e sottile che sia la sua analisi. Giacchè l'effetto, essendo un che di diverso dalla causa, non può mai essere scoperto

in questa. Il movimento nella seconda palla di biliardo è un avvenimento affatto distinto dal movimento nella prima palla; nulla vi è nell'uno che accenni anche minimamente all'altro. Una pietra od una massa metallica, quando sia sollevata nell'aria e poi abbandonata senza sostegno, cade subito; ma, se consideriamo la questione *a priori*, che cosa potremo mai scoprire in quella situazione del corpo, che suggerisca l'idea del movimento *verso il basso*, piuttosto che verso l'alto od in qualsiasi altra direzione?

Ma come è arbitraria la immaginazione od invenzione di un effetto particolare in qualsiasi operazione della natura, quando non ci fondiamo sulla nostra esperienza passata; non meno arbitraria dovremo giudicare la supposizione di un legame o di una connessione fra la causa e l'effetto, la quale connessione li stringa insieme in modo così energico, da impedire che nessun altro effetto possa risultare dall'operazione di quella causa. Quando vedo, per es., una palla di biliardo che muove in linea retta verso un'altra; supposto anche che il caso mi suggerisca un movimento nella seconda palla, come risultato del contatto od impulso imminente; non potrei io ciò non ostante immaginarmi cento altri avvenimenti, i quali potrebbero ugualmente seguire a quella cosiddetta *causa?* Non potranno le due palle rimanere affatto immobili? O la prima tornare indietro in linea retta, o saltare al di là della seconda in qualsiasi direzione? Tutte queste supposizioni sono immaginabili, e non sono punto assurde. E perchè dovremmo allora dar la preferenza ad *una* fra di esse, che non è nè più immaginabile nè meno assurda delle altre? Tutti i nostri ragionamenti *a priori* saranno sempre incapaci a mostrarci su che cosa questa preferenza sia *fondata*.

In breve: ogni effetto è un avvenimento distinto dalla sua causa. Sarebbe quindi impossibile scoprirlo nella causa stessa; e la prima sua invenzione o supposizione *a priori* non può essere se non affatto arbitraria. Ma anche dopo fatta la supposizione, non si può congiungerla con la causa se non per un atto, di nuovo, arbitrario; giacchè moltissimi altri effetti sembreranno sempre, alla ragione, non meno possibili e naturali. Vana è quindi ogni nostra pretesa di determinare anche un solo avvenimento, o si argomentare dalla causa all'effetto (o viceversa), senza il soccorso dell'osservazione e dell'esperienza.

IV.

L'ABITUDINE E LA CREDENZA.

(*Ricerche*, .]. L'abitudine è adunque la guida principale della vita umana. Solo questo principio fa sì che la nostra esperienza ci sia utile, in quanto ci dispone ad aspettare, per il futuro, un corso di avvenimenti non dissimile a quello già sperimentato. Senza l'influsso dell'abitudine, ignoreremmo qualsiasi fatto, che si trovi al di là di ciò che è immediatamente presente alla memoria ed ai sensi. Non potremmo mai apprendere a conformare i *mezzi* al *fine*, nè ad impiegare le nostre forze naturali per il raggiungimento di un effetto qualsiasi. Sarebbe la fine completa di ogni azione, e della parte migliore di ogni speculazione.

... Noi possiamo, nell'immaginazione, congiungere la testa di un uomo al corpo di un cavallo; ma non è in nostro potere il *credere* che un animale cosiffatto sia mai realmente esistito.

Segue da tutto ciò che la diversità tra la *finzione* e la *credenza* deve trovarsi in un certo sentimento o tonalità che accompagna la seconda, e manca invece nella prima; e che d'altra parte non dipende dalla volontà, e non può essere suscitato a nostro libito. Deve essere, come tutti gli altri sentimenti, suscitato dalla natura; e deve germinare dalle condizioni particolari della mente, in determinate circostanze di fatto. Ogni volta che un oggetto è presentato alla memoria od ai sensi, la forza dell'abitudine porta subito l'immaginazione a rappresentarsi quell'altro oggetto, che suole esser congiunto col primo; ma questa rappresentazione è accompagnata da un sentimento affatto diverso da quello che accompagna le sconnesse visioni della fantasticheria. Qui è tutta l'essenza di ciò che si chiama *credere*. A nessun fatto noi crediamo in modo così fermo, da non poterci rappresentare il suo contrario. Non vi sarebbe quindi nessuna differenza fra la rappresentazione a cui *diamo* e quella a cui invece *neghiamo* il nostro assenso, quando non vi fosse a distinguerle un *sentimento*, particolare alla prima in modo esclusivo. Se vedo una palla di biliardo muovere, sulla superficie liscia di una tavola, verso un'altra, posso benissimo immaginarmi tutte e due le palle immobili dopo il contatto.

In questa supposizione nulla si può trovar di assurdo; eppure essa ha un *tono*, si presenta in un *modo* affatto diverso da quell'altra supposizione, con la quale mi rappresento l'impulso, e la comunicazione del movimento dalla prima palla alla seconda.

Aggiungerò, come ultima osservazione a rincalzo della dottrina proposta, che quell'operazione della mente, mediante la quale argomentiamo da cause simili effetti simili, è talmente vitale per la conservazione di tutte le creature umane, da non esser punto probabile che essa sia stata affidata alle vacillanti deduzioni del nostro ragionamento. Lentissimo è infatti quest'ultimo nelle sue operazioni; non appare, neanche nelle sue forme più rudimentali, nei primi anni dell'infanzia; e rimane, anche nella migliore ipotesi, ed in qualsiasi età o periodo della vita umana, facilmente soggetto all'errore. Assai più conforme alla saggezza consueta della natura è il garantire un atto così necessario della mente per mezzo di un istinto o tendenza meccanica, che possa essere infallibile nelle sue operazioni; il cui operare sia contemporaneo alle prime manifestazioni della vita e del pensiero; che non divida la sorte incerta delle faticose deduzioni intellettuali. Come la natura ci ha insegnato l'uso delle nostre membra, senza darci la conoscenza di quei muscoli e di quei nervi, da cui le membra sono mosse; così essa ha radicato in noi un istinto, che trascina il pensiero in una direzione corrispondente a quella che essa ha stabilito per gli oggetti esterni; lasciandoci anche in questo caso ignorare quei poteri e quelle forze, dalle quali questa corrispondenza è resa possibile.

KANT

Cenno biografico. — Nacque a Königsberg nel 1724 e nella stessa città frequentò l'Università dove si applicò a studi filosofici e matematici. Dal 1747 al 1754 occupò posti di precettore in varie famiglie. Nel 1755 si abilitò all'insegnamento presso l'Università di Königsberg e vi iniziò una attività scientifica che fino al 1770 costituisce il periodo pre-critico del suo pensiero. Nel 1770, ottenuta la cattedra di logica e metafisica nella stessa Università, pubblicava in questa occasione la dissertazione *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*, che segna l'inizio dell'atteggiamento critico del suo pensiero. Ma solo nel 1781 pubblicava la sua opera maggiore *Critica della ragion pura:* della quale nel 1783 pubblicava un'esposizione in forma più facile e popolare col titolo *Prolegomeni ad ogni metafisica futura.* Seguirono le altre sue opere, che gli procurarono grandissima fama. Si rifiutò sempre, tuttavia, di muoversi dalla sua città natale, dove visse vita ordinata e tranquilla, turbata soltanto, nel 1794, da un'ordinanza del governo di Federico Guglielmo di Prussia contro le dottrine religiose da lui esposte nell'opera *La religione nei limiti della ragione*. Morì nel febbraio 1804.

Opere. — Appartengono al periodo pre-critico (1755-1770) i seguenti principali scritti: *Storia generale della natura e teoria del cielo* (1755); *Monadologia physica* (1756); *Dell'unico possibile fondamento di una dimostrazione dell'esistenza di Dio* (1763); *Osservazioni sul sentimento del bello e del sublime* (1764); *Sogni di un visionario spiegati per mezzo dei sogni della metafisica* (1766). Iniziatosi con la dissertazione del 1770 il periodo critico del suo pensiero, Kant pubblicò le sue opere fondamentali: *Critica della ragion pura* (1781; 2ª ediz. 1787); *Prolegomeni ad ogni metafisica futura* (1873); *Fondamenti metafisici della scienza della natura* (1786); *Critica della ragion pratica* (1788); *Critica del giudizio* (1790); *La religione nei limiti della ragion pura* (1793); *Metafisica dei costumi* (1797). Le tre critiche dànno sostanzialmente completo il sistema del pensiero kantiano.

Capisaldi del sistema. — Kant assume come suo presupposto il dubbio scettico di Hume. Questo dubbio rendeva impossibile qualsiasi conoscenza universale e necessaria, cioè qualsiasi scienza. Ma per Kant una scienza c'era: la matematica e la fisica matematica; c'era dunque una conoscenza universale e necessaria; e per conseguenza il problema era di vedere non *se* una tale conoscenza fosse possibile, ma soltanto *come* fosse possibile. Ora la possibilità di una conoscenza universale e necessaria è

fondata sul fatto che, sebbene ogni conoscenza cominci dall'esperienza, non *tutta* la conoscenza deriva dall'esperienza. Ci sono, nella conoscenza, elementi che, sebbene non preesistenti al materiale che l'esperienza fornisce al soggetto conoscente, non sono tuttavia in alcun modo contenuti in questo materiale, ma piuttosto aggiunti ad esso dallo stesso soggetto. Questi elementi, detti *a priori*, sono le condizioni della conoscenza e garantiscono precisamente la sua universalità e necessità. Essi sono le forme che operano la *sintesi* del materiale sensibile.

Per la conoscenza sensibile, le forme a priori sono lo *spazio* e il *tempo*, che, unificando le sensazioni, determinano le *intuizioni empiriche*. Per la conoscenza intellettuale, le forme a priori sono le *categorie* (che Kant ricava dalle classi dei giudizi perchè il giudizio è l'*atto* dell'intelletto); le quali unificano le intuizioni in conoscenze dotate di universalità e di necessità, determinando leggi o principii. L'oggetto della conoscenza intellettuale è il fenomeno, in quanto in esso si rivela l'ordine naturale. L'ordine naturale, riscontrato dalla scienza ed espresso in leggi, è condizionato dalle categorie intellettuali, cioè dalle funzioni con cui il soggetto conoscente unifica le intuizioni empiriche.

La necessità e l'universalità delle leggi naturali accertate dalla scienza è così fuor di dubbio: la natura non può smentire queste leggi perchè essa le rivela in quanto è pensata dall'intelletto secondo le forme proprie dell'intelletto: non può quindi mai smentirle di fronte all'intelletto stesso. In altri termini, non è l'intelletto che si modella sulla natura, ma è la natura che si costituisce secondo le forme proprie dell'intelletto.

Kant fondava così la validità assoluta della scienza e la fondava sulle funzioni a priori di un soggetto conoscente, riconosciuto identico come tale in tutti gli uomini, anzi in tutti gli esseri pensanti. Questo soggetto conoscente non è altro che attività sintetica (cioè unificatrice e ordinatrice) ed è attività sintetica che costituisce se stessa sinteticamente, nell'atto della appercezione. Giacchè la funzione unificatrice compiuta dal soggetto è resa possibile dall'unità del soggetto; e l'unità del soggetto è essa stessa un atto di sintesi, ed è l'atto con cui il soggetto riferisce a se stesso le rappresentazioni molteplici.

Al di là della conoscenza intellettuale procede la *ragione*. Ma mentre le sintesi della conoscenza intellettuale sono sintesi di un contenuto empirico e perciò sintesi *reali*, alle sintesi della conoscenza razionale manca qualsiasi contenuto empirico e perciò essi sono sintesi semplicemente *ideali* (Idee della ragion pura). Tali sintesi sono costituite infatti dalla totalità assoluta dell'esperienza, la quale evidentemente non può essere un'esperienza. Tuttavia la ragione è portata da una necessità naturale a formarsi le idee, l'anima, il mondo, Dio; le quali, pur essendo ingiustificabili dal lato della realtà, costituiscono per la conoscenza un ideale regolativo che indirizza la conoscenza verso un'unità e una sistemazione assoluta.

Tuttavia, nel dominio della moralità, le idee della ragione acquistano quel valore di realtà che non possono conseguire dal punto di vista teore-

tico. La moralità secondo Kant è determinata dalla ragione nel suo uso pratico cioè nel suo rivolgersi alla volontà per determinarla. La legge morale è *l'imperativo categorico,* che la ragione rivolge all'uomo, il quale, essendo anche sensibilità, può agire in difformità da essa, seguendo gli impulsi sensibili. L'imperativo categorico è la ragione stessa, è la stessa sua universalità elevata a legge: agisci in modo che la massima secondo cui agisci possa valere come norma universale. L'imperativo categorico esclude dall'azione morale ogni movente che non sia il semplice *rispetto* dello stesso imperativo. Sentimenti, desideri, impulsi, anche non condannabili, devono essere esclusi dall'azione morale la quale deve essere fatta non solo *in conformità* alla legge, ma anche *per* la legge. L'imperativo categorico, appunto per la sua assolutezza, deve però garantire all'uomo il raggiungimento del sommo Bene: l'unione di virtù e felicità, per la quale sia felice solo chi è virtuoso, contrariamente a ciò che spesso si verifica nel mondo dove talora virtù e felicità vanno disgiunte. Bisogna quindi postulare: 1° la continuazione indefinita della vita umana al di là della morte ,che rende possibile il perfezionamento dell'uomo nella virtù: la immortalità dell'anima; 2° l'esistenza di un Essere onnipotente e giusto, che attribuisca la felicità solo a chi è virtuoso.

Ora il mondo morale è il mondo della libertà: la legge morale suppone ed implica come sua condizione la libertà dell'essere morale, che è il primo postulato di essa, perchè senza la libertà il comando implicito nella legge non avrebbe senso. Ma la libertà della vita morale va realizzata dall'uomo proprio in quel mondo della natura che la conoscenza ci rivela sottoposto a leggi necessitanti. Ci deve essere dunque un accordo tra le leggi della natura nella loro necessità e la libertà della vita morale. Questo accordo è garantito dalla finalità e perciò dalla facoltà che ha per còmpito di riconoscerla: il *giudizio.* La finalità della natura, cioè la sua rispondenza ai fini che sono proprii dell'uomo in quanto essere morale, può essere appresa o come un sentimento immediato o come giudizio obbiettivo. Come sentimento immediato, essa è appresa come bellezza e dà luogo al giudizio estetico; come giudizio obbiettivo è appresa come costituzione teleologica del mondo naturale ed è appresa dal giudizio teleologico.

Cenno bibliografico. — L'edizione principale delle opere di Kant è quella curata dall'Accademia prussiana delle Scienze di Berlino. Tra quelle più recenti sono notevoli quella compresa nella *Philosophische Bibliothek* (2ª ediz. Lipsia, 1903) e quella curata dal Cassirer (Berlino, 1912 e segg.) (1).

Cfr. F. Paulsen, *I. Kant,* Stuttgart, 1927 (trad. ital. di Sesta, Palermo, 1914); K. Fischer, *I. Kant u. seine Lehre,* in *Gesch. d. neuren Philosophie,* vol. IV-V, Heidelberg, 1909-10[5]; B. Bauch, *I. Kant,* Berlin, 1923; E. Cassirer, *Kants Leben u. Lehre,* Berlin, 1921. Tra i più recenti studi italiani dopo l'opera di C. Cantoni, *E. Kant,* 1884[2], vedi P. E. Lamanna, *Kant,* Milano, 1925; P. Carabellese, *La filosofia di Kant,* Palermo, 1927.

(1) La traduzione dei passi seguenti è di P. Martinetti (ed. Paravia).

I.

LA CONOSCENZA SENSIBILE.

1. *L'esperienza e l'*a priori.

[*Critica di ragion pura*, p. 51]. L'esperienza è senza dubbio il primo risultato del nostro intelletto, in quanto esso elabora il rozzo materiale delle sensazioni. Essa è perciò l'ammaestramento primo e, nel suo progresso, così ricco di nuovi insegnamenti, che la concatenazione vivente di tutte le acquisizioni future nella conoscenza, che possono venir raccolte in questo campo, non verrà mai meno. Tuttavia essa è ben lungi dall'essere l'unico campo al quale si lasci limitare il nostro intelletto. Essa ci dice invero ciò che è, ma non ci dice che è necessariamente così e non può essere altrimenti. Appunto perciò essa non ci dà vera universalità e la ragione che è così avida di conoscenze di questo genere viene da essa più eccitata che soddisfatta. Tali conoscenze di carattere universale, che hanno nello stesso tempo il carattere della necessità interiore, devono essere chiare e certe per se stesse, indipendentemente dall'esperienza: perciò sono dette conoscenze *a priori:* in contrapposto a ciò che viene solo appreso dall'esperienza e suol dirsi conoscere *a posteriori* od empirico.

Ora è un fatto degno della più alta attenzione questo, che anche tra le nostre esperienze sono frammiste conoscenze, le quali devono avere la loro origine *a priori* e che forse servono soltanto a stringere in una connessione le nostre rappresentazioni dei sensi. Perchè se dalle esperienze si toglie tutto quello che appartiene ai sensi, restano tuttavia certi concetti originarii e giudizii da essi derivati, che devono essere sorti interamente *a priori*, indipendentemente dall'esperienza, perchè ad essi dobbiamo se degli oggetti che appariscono ai sensi possiamo dire o almeno crediamo di poter dire più di quello che la pura esperienza ci insegni e se le nostre affermazioni contengono una vera universalità e rigorosa necessità, quali la pura conoscenza empirica non può fornirci.

2. *Giudizi analitici e sintetici.*

[*Prolegomeni ad ogni metafisica futura*, p. 14-15]. Tutti i giudizi, abbiano l'origine che vogliono, si distinguono, in rapporto al loro contenuto, secondo che sono puramente esplicativi e non aggiungono

al contenuto della conoscenza nulla di nuovo, oppure ampliativi ed estendono la conoscenza data. I primi si possono chiamare *analitici*, gli altri *sintetici*.

I giudizi analitici non esprimono nel predicato niente di più di ciò che era già realmente pensato nel concetto del soggetto, sebbene non così chiaramente e consapevolmente.

Quando io dico « tutti i corpi sono estesi », io non ho arricchito per nulla il mio cencetto di corpo, ma l'ho soltanto analizzato, in quanto l'estensione era già implicitamente pensata in quel concetto, sebbene non messa in rilievo: il giudizio è quindi analitico. Invece la proposizione « alcuni corpi sono pesanti » contiene nel predicato qualche cosa che non è effettivamente contenuto nel concetto generale di corpo: esso estende il mio sapere aggiungendo al mio concetto qualche cosa di nuovo e può dirsi per conseguenza un giudizio sintetico.

[*Critica d. ragion pura*, p. 57-58]. Di qui è chiaro: 1° che i giudizi analitici non ampliano il nostro conoscere, ma scompongono e rendono a noi intelligibile il concetto già posseduto; 2° che nei giudizi sintetici deve, oltre al concetto che fa da soggetto, aversi qualche cosa d'altro, x, su cui si fonda l'intelletto per conoscere che il predicato, non contenuto in quel concetto, gli appartiene (1).

Per i giudizi empirici, o d'esperienza, non v'è difficoltà. Questa x è la completa esperienza dell'oggetto da me pensato col concetto A, il quale è solo una parte di quest'esperienza. Chè, sebbene io non includa nel concetto generico di corpo il predicato della gravità, tale concetto già richiama l'esperienza totale per mezzo di una parte di essa, alla quale io posso aggiungere altre parti della stessa esperienza come ad essa pertinenti... È quindi l'esperienza quella x che sta fuori del concetto A e su cui si fonda la possibilità della sintesi del predicato della gravità, B, col concetto A.

Ma nei concetti sintetici *a priori* questo appoggio manca. Quando io devo uscire dal concetto A per conoscere un altro concetto B come collegato con esso, che cosa è ciò su cui mi appoggio e che rende possibile la sintesi? Poichè io qui non ho il vantaggio di poter ricorrere

(1) Questa x è il fondamento che rende possibile il giudizio, perchè giustifica l'unità, che esso pone, tra soggetto e predicato. Nei giudizi *a posteriori* il fondamento è l'esperienza: ma l'esperienza non comunica al giudizio la necessità. Nei giudizi *a priori* è la forma a priori del soggetto conoscente.

all'esperienza. Si prenda il principio: tutto ciò che avviene ha la sua causa. Nel concetto di «ciò che avviene» io penso invero un'esistenza, a cui antecede un tempo, ecc., e da ciò si possono ricavare giudizi analitici. Ma il concetto di causa giace del tutto fuori di quel concetto e designa qualche cosa di diverso da «ciò che avviene», non è contenuto in questa rappresentazione. Come faccio io allora ad enunciare qualche cosa di affatto diverso da «ciò che avviene» ed a riconoscere il concetto di causa come pertinente a tale concetto, per quanto in esso non contenuto? Che cosa è qui quella *x* su cui si fonda l'intelletto quando crede di trovare un predicato estraneo a tale concetto e tuttavia collegato con esso? Ciò non può essere l'esperienza perchè il detto principio aggiunge questa seconda rappresentazione alla prima non solo con una più grande universalità che non possa dare l'esperienza, ma anche con l'espressione della necessità, quindi del tutto *a priori* e in forza di semplici concetti.

3. *Il problema della critica della ragion pura.*

[*Critica d. ragion pura*, p. 63-64]. È già tanto di guadagnato quando si riesce a stringere una serie di ricerche sotto la formula d'un solo problema. Perchè così non solo si alleggerisce a sè il proprio còmpito col determinarlo con precisione ma si facilita anche ai critici il giudizio se noi abbiamo raggiunto o no il nostro fine. Il vero e proprio problema della ragion pura è contenuto nella domanda: Come sono possibili i giudizi sintetici *a priori?*

Se la metafisica è rimasta finora in uno stato così oscillante, pieno d'incertezze e di contradizioni, ciò deve ascriversi unicamente al fatto che non si è avuto prima un concetto di questo còmpito e forse anche della distinzione dei giudizi in analitici e sintetici. Ora il destino della metafisica dipende del tutto dalla soluzione di questo problema o da una solida dimostrazione che la possibilità, che esso vorrebbe chiarire, in realtà non sussiste. Davide Hume è tra i filosofi quello che più si avvicinò a questo problema, ma fu ancora ben lontano dal proporselo con sufficiente chiarezza ed in tutta la sua universalità, essendosi arrestato al principio sintetico del collegamento dell'effetto con la causa (*principium causalitatis*). Egli credette di poterne concludere che un tale principio *a priori* è assolutamente impossibile: onde verrebbe che la nostra cosidetta metafisica si riduce alla pura e semplice illusione di conoscere con la ragione ciò che in realtà è attinto dall'e-

sperienza e che solo per abitudine ha rivestito l'apparenza della necessità: conclusione negatrice di ogni filosofia pura, alla quale però egli non sarebbe mai giunto se avesse avuto dinanzi agli occhi il nostro problema nella sua generalità. Perchè allora avrebbe veduto che i suoi argomenti venivano a negare anche la matematica pura, la quale contiene senza dubbio anch'essa giudizi sintetici *a priori:* e da questa conclusione il suo sagace intelletto si sarebbe ben guardato.

Nella soluzione di questo problema è anche contenuta la spiegazione della possibilità dell'uso puro della ragione nella costituzione e svolgimento di quelle scienze, le quali contengono una conoscenza teoretica *a priori* degli oggetti: vale a dire la risposta alle domande: Come è possibile la matematica pura? Come è possibile la fisica pura?

4. *Le intuizioni pure.*

[*Prolegomeni*, p. 35-36 (§ 9)]. Se la nostra intuizione fosse tale da rappresentarci le cose come sono in sè, non avrebbe luogo alcuna intuizione *a priori*, ma sarebbe sempre empirica. Perchè che cosa sia contenuto nell'oggetto in sè io posso solo saperlo quando esso mi è dato e presente. Certo anche allora è inconcepibile come l'intuizione d'una cosa presente me la potrebbe far conoscere come è in sè, perchè le sue proprietà non possono trasmigrare nella mia facoltà rappresentativa; ma data tale possibiiità, tale intuizione non potrebbe aver luogo *a priori*, cioè prima che l'oggetto mi fosse dato nella rappresentazione: poichè senza di ciò non può pensarsi alcun fondamento del rapporto della mia rappresentazione con esso, salvo che si voglia pensare ad una specie di ispirazione (1). In un solo modo quindi è possibile che la mia intuizione anteceda la realtà dell'oggetto ed abbia luogo come conoscenza *a priori* e cioè *che essa contenga niente altro che la forma della sensibilità, che nel mio soggetto antecede ogni reale impressione che io ricevo dagli oggetti*. Che allora gli oggetti dei sensi possano essere intuiti solo in conformità di questa forma del senso, questo

(1) Se l'oggetto della nostra conoscenza fosse la cosa qual'è in se stessa, tutte le nostre conoscenze sarebbero empiriche: perchè anche ammesso che la cosa trasmigrasse costì com'è nella nostra sensibilità, noi non potremmo dir nulla di essa, prima che questa trasmigrazione fosse effettuata. Se invece in noi c'è una forma che condiziona la conoscenza dell'oggetto (ed evidentemente può condizionare non la cosa in sè, ma la cosa qual'è per noi), allora i giudizi fondati su questa forma, valgono per ogni oggetto e prima che gli oggetti siano dati alla sensibilità.

ben posso saperlo *a priori*. Di qui segue: che le proposizioni, le quali si riferiscono solo a questa forma dell'intuizione sensibile potranno venir enunciate validamente circa gli oggetti: e inversamente che le intuizioni possibili *a priori* non possono riferirsi mai ad altro che agli oggetti dei nostri sensi.

a) Lo spazio.

[*Critica d. ragion pura*, p. 78-82]. Che cosa sono dunque lo spazio e il tempo? Sono esseri reali? O sono soltanto determinazioni o rapporti delle cose, ma tali che apparterrebbero alle cose anche in sè, quando pure esse non fossero intuite? Oppure sono determinazioni che ineriscono solo alla forma dell'intuizione e quindi alla costituzione soggettiva del nostro spirito, senza di cui questi predicati non potrebbero venir riferiti a cosa alcuna? Per chiarirci su questo punto esaminiamo prima lo spazio.

a) Lo spazio non rappresenta alcuna proprietà di cose in sè o alcun rapporto delle cose fra loro, cioè non rappresenta alcuna determinazione che inerisca agli oggetti stessi e che rimanga quando anche si facesse astrazione da tutte le condizioni soggettive dell'intuizione. Perchè nè determinazioni assolute nè relative possono venir intuite prima dell'esistenza delle cose a cui appartengono e cioè *a priori*.

b) Lo spazio non è altro che la forma dei fenomeni dei sensi esterni, cioè la condizione soggettiva della sensibilità sotto la quale soltanto ci è possibile l'intuizione esterna. Ora come la ricettività del soggetto, per cui è affetto dagli oggetti, necessariamente antecede ogni intuizione di questi oggetti, così si può comprendere come la forma di tutti i fenomeni possa essere data nello spirito prima di ogni reale percezione a così *a priori* e come essa, in quanto intuizione pura, nella quale tutti gli oggetti debono essere determinati, possa contenere i principii dei loro rapporti anteriormente ad ogni esperienza.

b) Il tempo.

[*Critica d. ragion pura*, p. 88-89]. *a*) Il tempo non è qualche cosa che sussista per sè od inerisca alle cose come determinazione obbiettiva, che per conseguenza resterebbe quando si facesse astrazione da tutte le condizioni soggettive dell'intuizione delle stesse. Perchè nel primo caso sarebbe qualche cosa che, senza oggetto reale, sarebbe tut-

tavia reale; e nel secondo caso, come determinazione od ordinamento inerente alle cose, non potrebbe antecedere gli oggetti come loro condizione ed essere conosciuto ed intuito *a priori* per mezzo di proposizioni sintetiche. Questo fatto è invece perfettamente esplicabile se il tempo non è che la condizione soggettiva sotto la quale soltanto possono aversi da noi intuizioni. Poichè allora questa forma dell'intuizione interna può venir rappresentata anteriormente agli oggetti e così *a priori*.

b) Il tempo non è altro che la forma del senso interno, cioè dell'intuizione di noi stessi e del nostro stato interno. Perchè il tempo non può essere una determinazione dei fenomeni esterni: esso non appartiene nè alla forma, nè alla posizione, ecc., ma determina il rapporto delle rappresentazioni nel nostro stato interno. E appunto perchè questa intuizione interna non ha nessuna figura, noi cerchiamo di supplire a questa mancanza con l'analogia e rappresentiamo la serie temporale con una linea svolgentesi all'infinito, nella quale il molteplice compone una serie che è di una sola dimensione e argomentiamo dalle proprietà di questa linea dlle proprietà del tempo, salvo questo solo che le parti della linea sono simultanee, quelle del tempo successive. Di qui appare anche il carattere intuitivo della rappresentazione del tempo, perchè tutti i suoi rapporti si possono esprimere in un'intuizione esteriore.

c) Il tempo è la condizione formale *a priori* di tutti i fenomeni in genere. Lo spazio, come pura forma di ogni intuizione esterna, è condizione *a priori* dei soli fenomeni esterni. Per contro, siccome tutte le rappresentazioni, abbiano per oggetto cose esterne o non, tuttavia in sè, come determinazioni dello spirito, appartengono al nostra stato interno e questo stato interno sta sotto la condizione formale dell'intuizione interna, che è il tempo, così il tempo è la condizione *a priori* di ogni fenomeno in genere e invero la condizione immediata dei fenomeni interni (cioè della nostra anima) e perciò mediata dei fenomeni esterni. Come io posso dire *a priori* che tutti i fenomeni esterni sono nello spazio e determinati *a priori* secondo le leggi dello spazio, così posso dire universalmente del principio del senso interno, che tutti i fenomeni in genere, cioè tutti gli oggetti sensibili sono nel tempo e stanno necessariamente nei rapporti del tempo.

5. *La possibilità della matematica.*

[*Prolegomeni*, p. 41-42, § 13, Osserv. I]. Di qui segue che le proposizioni della geometria non sono determinazioni d'una pura creazione della nostra immaginazione, le quali non potrebbero venir riferite con sicurezza agli oggetti reali, ma che esse valgono necessariamente più dello spazio e di tutto ciò che può trovarsi nello spazio, perchè lo spazio non è che la forma di tutti i fenomeni esterni, sotto la quale soltanto possono essere dati gli oggetti dei sensi. La sensibilità, la cui forma la geometria pone a proprio fondamento, è ciò su cui riposa la possibilità dei fenomeni esterni: questi non possono perciò mai contenere alcunchè di altro da ciò che la geometria ad essi prescrive. Diverso sarebbe il caso se i sensi ci dovessero rappresentare gli oggetti come sono in sè. Perchè allora dalla rappresentazione dello spazio con tutte le sue proprietà, che il geometra pone *a priori* come suo fondamento, non seguirebbe ancora affatto che tutto questo e quanto poi ne viene dedotto, debba verificarsi appunto così nella natura. Si considererebbe lo spazio del geometra come una pura invenzione e non gli si riconoscerebbe alcun valore obbiettivo: perchè non si vede come le cose dovrebbero necessariamente concordare con l'immagine che ce ne siamo formati per nostro conto in antecedenza. Ma se questa immagine o meglio intuizione formale è la proprietà essenziale della nostra sensibilità, per cui solo ci son dati gli oggetti, e questa sensibilità non ci rappresenta le cose in sè, ma solo i loro fenomeni, allora è facile a capire ed è indiscutibilmente provato che tutti gli oggetti esterni del mondo sensibile devono necessariamente concordare in modo perfetto con le proposizioni della geometria perchè è la sensibilità con la sua forma dell'intuizione esterna (lo spazio), oggetto della geometria, che sola rende possibili quegli oggetti come fenomeni.

6. *Limiti della conoscenza umana.*

[*Critica d. ragion pura*, p. 82-84, 95-96]. Noi possiamo quindi parlare dello spazio, degli esseri estesi, ecc., solo dal punto di vista umano. Se noi usciamo dalla condizione sotto la quale soltanto possiamo avere un'intuizione esterna ossia possiamo venire affetti dagli oggetti, la rappresentazione di spazio non significa più nulla. Questo predicato viene attribuito alle cose solo in quanto ci appariscono, cioè sono

oggetti della sensibilità. La forma costante di questa recettività, che noi diciamo sensibilità, è una condizione necessaria di tutti i rapporti, in cui possono essere intuiti gli oggetti come esistenti fuori di noi, e, se si fa astrazione da questi oggetti, un'intuizione pura che ha il nome di spazio. Siccome noi non possiamo fare delle condizioni particolari della sensibilità altrettante condizioni della possibilità delle cose, ma solo dei loro fenomeni, così possiamo ben dire che lo spazio abbraccia tutte le cose che ci appariscono all'esterno, ma non le cose in sè, possano essere intuite o no da quel soggetto che si vuole. Perchè noi non possiamo giudicare delle intuizioni degli altri esseri pensanti, se esse siano soggette alle stesse condizioni che limitano la nostra intuizione e sono per noi universalmente valide... Le nostre ricerche insegnano quindi la realtà (cioè l'obbiettiva validità) dello spazio in riguardo a tutto ciò che ci può apparire all'esterno come oggetto, ma nello stesso tempo l'idealità dello spazio in riguardo alle cose considerate in se stesse dalla ragione, cioè senza tener conto della costituzione della nostra sensibilità. Noi affermiamo così la realtà empirica dello spazio in rapporto ad ogni possibile esperienza esteriore e insieme anche la sua idealità trascendentale: il che vuol dire che esso non è più nulla, appena noi lasciamo da parte la condizione della possibilità d'ogni esperienza e lo prendiamo come qualche cosa che stia a fondamento delle cose in sè.

Noi abbiamo dunque voluto dire che ogni nostra intuizione non è che rappresentazione di fenomeni: che le cose che noi intuiamo *non* sono in sè come nella nostra intuizione, nè i loro rapporti sono in sè così costituiti come ci appariscono: e che se noi potessimo togliere il nostro soggetto od anche solo la costituzione soggettiva dei nostri sensi, ogni proprietà, ogni rapporto degli oggetti nello spazio e nel tempo, anzi anche lo spazio ed il tempo sparirebbero; perchè le cose della nostra intuizione, come fenomeno, non possono esistere in sè, ma solo in noi. Quale possa essere la natura degli oggetti in sè, astrattamente da ogni forma della recettività della nostra sensibilità, ci è completamente ignoto. Noi non conosciamo che il nostro modo di percepirli che ci è proprio e che appartiene necessariamente ad ogni uomo, ma non ad ogni essere... Se noi potessimo portare questa nostra intuizione al massimo grado di chiarezza, noi non ci accosteremmo per ciò di più alla costituzione delle cose in sè. Allora noi conosceremmo in ogni caso soltanto il nostro modo d'intuire, cioè la sen-

sibilità, in modo perfetto: e ciò sempre sotto le condizioni dello spazio e del tempo inerenti originariamente al soggetto: che cosa siano gli oggetti in sè, anche la più luminosa conoscenza dei loro fenomeni, che sola è data a noi, non ce lo farebbe in alcun modo conoscere.

II.

LA CONOSCENZA INTELLETTUALE.

1. *Intelletto e giudizio.*

[*Prolegomeni*, p. 57-59, § 20]. A fondamento [dell'esperienza] sta l'intuizione di cui io sono conscio, cioè la percezione, che appartiene del tutto al senso. Ma in secondo luogo vi interviene anche l'atto del giudizio; e questo spetta solo all'intelletto. Ma questo giudicare può essere duplice: secondochè io comparo semplicemente le percezioni e le collego nella coscienza del mio stato o le collego in una coscienza generica [logica]. Il primo giudizio è solo un giudizio percettivo ed ha pertanto solo valore soggettivo: è un puro collegamento delle percezioni nel mio stato di coscienza senza riferimento all'oggetto. Quindi non è sufficiente per l'esperienza, come si crede comunemente, comparare le percezioni e collegarle col giudizio in una coscienza: di qui non sorge alcuna universalità e necessità del giudizio, per le quali soltanto esso può essere obbiettivamente valido e costituire un'esperienza (1).

Perchè dalla percezione si abbia l'esperienza deve precedere ancora un altro giudizio. L'intuizione data edve essere subsunta sotto un concetto che determina la forma del giudizio logico in rapporto all'intuizione, collega la semplice coscienza empirica dell'intuizione in una coscienza logica e così conferisce ai giudizi empirici un valore universale: tale concetto è un concetto intellettivo, *a priori*, il quale non fa se non determinare in rispetto ad un'intuizione il modo in cui essa deve venir trasformata in giudizio.

(1) Il semplice c o l l e g a m e n t o che ognuno può fare di due percezioni in un giudizio, non dà luogo a un giudizio l o g i c o, che è tale solo se *deve* valere necessariamente e per tutti, non solo per me che lo faccio. Il f o n d a m e n t o di un giudizio logico dev'essere perciò non un arbitrario e casuale atto di confronto, ma una f o r m a che condiziona e regola l'atto del soggetto che giudica. Tale forma è la categoria. Le categorie sono ricavate da Kant dalle classi del giudizio; e sono perciò dodici.

... Se noi scomponiamo tutti i nostri giudizi sintetici, in quanto valgono obbiettivamente, troviamo che essi non constano mai di pure intuizioni collegate, come si crede comunemente, per via di comparazione, in un giudizio: ma che essi non sarebbero possibili se ai concetti ricavati dall'intuizione non si fosse aggiunto un concetto intellettivo puro, sotto il quale i primi si subsumono e per virtù del quale soltanto vengono collegati in un giudizio obbiettivamente valido.

[*Critica d. ragion pura*, p. 107]. Se noi chiamiamo sensibilità la recettività del nostro spirito, la sua attitudine ad accogliere rappresentazioni, in quanto è in qualche modo affetto, intendiamo invece per intelletto la facoltà di produrre rappresentazioni, la spontaneità del conoscere. La nostra natura porta con sè che la nostra intuizione non possa essere che sensibile, cioè che essa contenga solo il modo con cui noi siamo affetti dagli oggetti. L'intelletto è per contro la facoltà di pensare l'oggetto dell'intuizione sensibile. Nessuna di queste due facoltà è da anteporsi all'altra. Senza la sensibilità nessun oggetto ci sarebbe dato e senza l'intelletto nessun oggetto verrebbe pensato. I pensieri senza contenuto [sensibile] sono vuoti, le intuizioni senza concetti sono cieche. Quinti è altrettanto necessario rendere sensibili i proprii concetti (cioè connetterli con il relativo oggetto dell'intuizione) quanto il rendersi intelligibili le proprie intuizioni (cioè trasformarle in concetti). Ambo le facoltà non possono permutare le loro funzioni: l'intelletto non può nulla intuire e il senso non può nulla pensare. La conoscenza non risulta che dalla loro unione. Perciò non bisogna confondere le loro rispettive attribuzioni, ma separarle e distinguerle accuratamente.

2. *Necessità della deduzione.*

[*Critica d. ragion pura*, p. 142-144]. Le categorie dell'intelletto non ci rappresentano affatto le condizioni sotto cui gli oggetti sono dati nell'intuizione; quindi questi oggetti possono apparirci senza che essi debbano necessariamente riferirsi alle funzioni dell'intelletto: questo non contiene le condizioni *a priori* del loro apparire. Quindi si apre qui una difficoltà che non abbiamo trovato nel campo della sensibilità: e cioè come le condizioni soggettive del pensiero debbono avere validità oggettiva, cioè costituire condizioni della possibilità

di ogni conoscenza degli oggetti: perchè i fenomeni possono benissimo essere dati nell'intuizione senza intervento delle funzioni dell'intelletto. Poichè è ben evidente che gli oggetti dell'intuizione sensibile debbono obbedire alle condizioni formali della sensibilità, perchè altrimenti non potrebbero essere oggetti per noi: ma che essi debbano inoltre obbedire alle condizioni che l'intelletto esige per l'unità sintetica del pensiero, non è facile vederne la ragione. Perchè potrebbero i fenomeni essere così costituiti che l'intelletto non li trovasse accordabili con le condizioni della sua unità: potrebbe in essi regnare una confusione tale che nella serie loro nulla ci si offrisse disposto in modo da rivelare una regola della sintesi e da corrispondere al concetto di causa ed effetto: cosicchè questo concetto resterebbe del tutto vuoto, nullo e senza senso. E con tutto ciò i fenomeni non cesserebbero di essere oggetto alla nostra intuizione, perchè questa non ha in alcun modo bisogno delle funzioni del pensiero.

3. *L'« io penso »*.

[*Critica d. ragion pura*, p. 713-714]. Nessuna conoscenza può aver luogo in noi, nessun collegamento ed unità di conoscenze fra loro senza quell'unità della coscienza che antecede tutti i dati dell'intuizione e in rapporto alla quale soltanto è possibile ogni rappresentazione di oggetti. Questa coscienza pura, originaria, immutabile sarà da me chiamata appercezione trascendentale.

È appunto quest'unità trascendentale dell'appercezione che da tutti i possibili fenomeni coesistenti in un'esperienza costituisce una connessione di tutte le loro rappresentazioni secondo leggi. Poichè quest'unità della coscienza sarebbe impossibile se lo spirito nella conoscenza del molteplice non potesse aver coscienza dell'unità della funzione per cui esso collega il molteplice sinteticamente in una conoscenza. La coscienza originaria e necessaria dell'identità di se stesso è quindi anche la coscienza della non meno necessaria unità della sintesi di tutti i fenomeni secondo concetti, cioè secondo regole che non soltanto li rendono stabilmente riproducibili, ma con ciò determinano anche l'oggetto della loro intuizione, cioè il concetto di qualche cosa in cui essi si connettono in modo necessario; perchè lo spirito non potrebbe pensare *a priori* l'identità di sè stesso nella molteplicità delle sue rappresentazioni, se non avesse davanti agli occhi l'identità dell'attività sua che sottomette ogni sintesi dell'apprensione em-

pirica ad un'unità trascendentale e sola ne rende possibile il collegamento secondo regole *a priori* (1).

4. *Fenomeni e noumeni.*

[*Critica d. ragion pura*, p. 280-283]. Le cose che appariscono, in quanto vengono pensate come oggetto costituito dall'unità delle categorie, si dicono *fenomeni*. Ma se io assumo cose che sono soltanto oggetti dell'intelletto e che potrebbero venir date, come tali, ad un'intuizione non sensibile (quindi *coram intuitu intellectuali*), queste cose dovrebbero chiamarsi noumeni (*intelligibilia*).

Ora parrebbe che la stessa limitazione del concetto di fenomeno, introdotta nell'Estetica trascendentale, introduca da sè la realtà oggettiva dei noumeni ed autorizzi la distinzione degli oggetti in fenomeni e noumeni e così del mondo in un mondo sensibile e in un mondo intelligibile: distinzione fondata non sul diverso grado logico di chiarezza del conoscere, ma sul diverso modo onde sono dati al nostro conoscere, che crea anche una diversità specifica. Poichè, se i sensi ci rappresentano solo le parvenze delle cose, queste cose devono pure essere anche in sè e, come tali, oggetto di un'intuizione non sensibile, vale a dire dell'intelletto; cioè deve essere possibile una conoscenza, da cui la sensibilità è esclusa, che sola ha un'assoluta realtà e che ci rappresenta gli oggetti come sono, mentre l'uso empirico dell'intelletto ce li fa conoscere come ci appaiono. Così oltre all'uso empirico delle categorie (che è limitato dalle condizioni del senso), vi dovrebbe pure essere un uso puro e oggettivamente valido e noi non potremmo affermare ciò che finora abbiamo detto, che i nostri concetti puri dell'intelletto siano mai altro che principii dell'unificazione dei fenomeni, che anche *a priori* non vadano al di là della possibilità formale dell'esperienza: perchè qui si aprirebbe dinanzi a noi un altro campo, un mondo pensato (forse anche intuito) dallo spirito, che potrebbe ugualmente occupare, ed in modo assai più nobile, il nostro intelletto puro.

Quanto alla causa poi per la quale noi, non paghi del substrato

(1) L'appercezione o auto-coscienza condiziona ad un tempo l'unità del soggetto e l'unità dell'oggetto pensato; giacchè intanto, col pensarlo, unifico le rappresentazioni diverse per costituirne *un* oggetto, in quanto penso me stesso come *unico* soggetto di quelle rappresentazioni. L'auto-coscienza è così il principio originario della conoscenza.

sensibile, aggiungiamo ai fenomeni i noumeni, che solo l'intelletto puro può pensare, essa sta in questo. La sensibilità e il suo campo, che è quello dei fenomeni, vengono limitati dall'intelletto in questo senso, che essi non ci dànno cose in sè, ma solo cose in quel modo che possono apparirci, data la nostra costituzione soggettiva. Questo è stato il risultato dell'Estetica trascendentale (1). Ora dal concetto stesso di fenomeno in genere deriva che debba ad esso corrispondere qualche cosa che non è in sè fenomeno, perchè il fenomeno non è niente in sè, fuori del nostro modo di rappresentazione; quindi se non vogliamo avvolgerci in un circolo senza fine, la parola fenomeno denota già un riferimento a qualche cosa, la cui immediata rappresentazione è invero sensibile ma che, in se stesso, cioè indipendentemente dalla costituzione della nostra sensibilità (onde procede la forma della nostra intuizione) deve essere qualche cosa, cioè un oggetto indipendente dalla nostra sensibilità. Donde sorge il concetto di un *noumeno*, ma non in senso positivo; che designa non una determinata conoscenza di qualche cosa, ma solo il pensiero d'un qualche cosa in genere, nel quale io astraggo da ogni forma dell'intuizione sensibile.

III.

LA RAGIONE.

1. *Al di là della realtà empirica.*

[*Critica d. ragion pura*, p. 375]. La *ragione* non genera propriamente alcun concetto, ma soltanto libera i concetti intellettivi dall'inevitabile limitazione di un'esperienza possibile e cerca così d'ampliarli oltre i limiti della realtà empirica, ma sempre in connessione con essa. Questo avviene in quanto essa, in rapporto ad un dato condizionato, esige dalla parte delle condizioni (per mezzo delle quali l'intelletto sottomette tutti i fenomeni all'unità sintetica) un'assoluta *totalità* e così trasforma la categoria in un'*idea trascendentale* col dare alla sintesi empirica completezza assoluta, continuandola sino all'incondizionato (che non può mai essere dato nell'esperienza, ma solo

(1) L'*Estetica trascendentale* è la prima parte della *Critica*, quella nella quale Kant ha determinato le condizioni *a priori* della sensibilità: spazio e tempo.

nell'idea). La ragione esige ciò secondo il principio: quando è dato il condizionato, è data anche l'intiera somma delle condizioni e quindi l'assolutamente incondizionato. Pertanto le *idee trascendentali* non sono propriamente altro che categorie estese sino all'incondizionato.

2. *Le idee.*

[*Critica d. ragion pura*, p. 338]. Io intendo per idea un concetto necessario della ragione, al quale non può essere dato nessun oggetto corrispondente nella realtà sensibile. Le idee sono concetti della ragione pura: perchè esse considerano ogni conoscenza empirica come determinata da una totalità di condizioni. Esse non sono invenzioni arbitrarie, ma sono imposte alla ragione dalla sua stessa natura e si riferiscono necessariamente a tutta l'attività intellettiva. Esse sono infine trascendenti, perchè trascendono i limiti d'ogni esperienza, non potendosi dare in questa un oggetto che sia adeguato all'idea trascendentale.

[*Critica d. ragion pura*, p. 316-317]. La causa [della persistenza di quest'illusione] è questa, che nella nostra ragione si trovano regole e massime del suo uso, le quali hanno l'apparenza di principii obbiettivi; onde nasce che la necessità soggettiva d'un certo collegamento dei nostri concetti, in pro dell'intelletto, viene scambiata per una necessità oggettiva della determinazione delle cose in se stesse. Un'illusione che non si può evitare come non si può evitare che il mare ci apparisca nel mezzo più alto che alla spiaggia, perchè là lo vediamo per raggi luminosi più alti, e come l'astronomo stesso non può evitare che la luna nel suo sorgere gli apparisca più grande, sebbene egli non si lasci ingannare da quest'apparenza.

La *dialettica trascendentale* (1) si limiterà quindi a mettere in luce il carattere illusorio dei giudizi trascendenti ed a metterci in guardia contro tale inganno: ma non potrà mai far sì che scomparisca e cessi di essere un'illusione. Perchè noi abbiamo da fare con un'illusione naturale ed inevitabile che si fonda su principii subbiettivi e consiste nello scambiarli per principii obbiettivi... Vi è quindi una dialettica naturale ed inevitabile della ragion pura, che non è quella in cui

(1) È l'ultima parte della *Critica:* quella che ha per oggetto le *Idee.*

s'avviluppa un guastamestieri per mancanza di cognizioni o che un sofista artificiosamente crea per confondere le persone ragionevoli, ma che inerisce inseparabilmente alla ragione umana e che, anche quando ne abbiamo scoperto la vanità, non perciò cessa di tesserci dinanzi le sue immagini menzognere e di travolgerci senza posa in errori momentanei, che hanno continuamente bisogno di essere eliminati.

a) L'IDEA DELL'ANIMA.

[*Critica d. ragion pura*, p. 352]. A fondamento della stessa [della psicologia razionale] non possiamo porre altro che la semplice rappresentazione, per sè affatto vuota d'ogni contenuto, « io », della quale non si può nemmeno dire che sia un concetto, perchè è solo la coscienza che accompagna tutti i concetti. Per questo io, che pensa, non è rappresentato altro che un soggetto trascendentale del pensare, $= x$, il quale ci è conosciuto solo per i suoi pensieri che sono i suoi predicati e del quale noi, separatamente, non possiamo avere il minimo concetto.

[*Critica d. ragion pura*, p. 368]. L'illusione dialettica nella psicologia razionale sta nello scambiare un'idea della ragione (l'idea d'una intelligenza pura) col concetto assolutamente indeterminato e generico di essere pensante. Io penso me stesso, come oggetto d'una possibile esperienza, quando io penso me stesso facendo astrazione da ogni reale esperienza, e da ciò concludo che posso essere conscio della mia esistenza anche indipendentemente dall'esperienza e dalle condizioni empiriche della stessa. Poi scambio questa mia esistenza empiricamente determinata, ma pensata nella sua astrazione con la pretesa coscienza d'una possibile esistenza separata del mio io pensante e credo di conoscere l'elemento sostanziale in me come il soggetto trascendentale; mentre io nel mio pensiero ho solo l'unità della coscienza, che come semplice forma del conoscere, sta a fondamento di ogni determinazione.

b) L'IDEA DEL MONDO.

[*Critica d. ragion pura*, p. 381-382]. Questo incondizionato può essere pensato o come consistente semplicemente nell'intera serie, in cui tutti i termini sono senza eccezione condizionati, restando

incondizionata soltanto la totalità; oppure l'assolutamente incondizionato è solo un termine della serie, in quanto non è più soggetto ad alcuna condizione, mentre tutti gli altri termini sono ad esso subordinati. Nel primo caso la serie è *a parte priori* senza limite, senza principio, infinita e tuttavia interamente data sebbene il regresso in essa non sia mai compiuto e possa venir chiamato solo potenzialmente infinito. Nel secondo caso vi è un primo termine della serie, che in riguardo al tempo trascorso, è l'inizio del mondo, in riguardo allo spazio, il limite del mondo, in riguardo alle parti d'un tutto limitato dato, l'elemento semplice, in riguardo alla serie causale, l'attività originaria assoluta (libertà), in riguardo all'esistenza delle cose mutevoli, l'assoluta necessità.

c) L'idea di Dio.

[*Critica d. ragion pura*, p. 353-354]. Il mondo presente ci offre un così sconfinato spettacolo di varietà, di ordine, di saggezza e di bellezza, tanto nell'infinita estensione del tutto quanto nelle sue suddivisioni ultime, che, non ostante ogni conoscenza che il nostro debole intelletto può acquistarne, ogni linguaggio non trova, dinanzi a tante e così grandiose meraviglie, parole sufficienti, ogni numero si arresta nella sua impotenza e il nostro senso pensiero non trova forme definite; sì che il giudizio nostro del tutto si risolve in un muto, ma tanto più eloquente stupore. Da ogni parte noi vediamo una catena di effetti e di cause, di fini e di mezzi, una regolarità mirabile nel sorgere e nel passare; e, poichè nulla è venuto da sè nello stato in cui si trova, così questo ci rinvia sempre oltre ad un'altra cosa come sua causa, la quale ci mette ancor dinanzi alla necessità della stessa domanda; sì che in tal modo il tutto precipiterebbe nell'abisso del nulla, se non si assumesse qualche cosa che, posto fuori di questa infinita contingenza, sussistesse originariamente e indipendentemente per sè e tenesse insieme tutto il resto, assicurandone, come causa del suo sorgere, anche la conservazione. Come dobbiamo pensare questa causa suprema? Noi non conosciamo il mondo in tutta la sua estensione, nè tanto meno, possiamo apprezzarne la grandezza confrontandolo con tutto il possibile. Ma che cosa ci impedisce, dal momento che abbiamo bisogno, in riguardo alla causalità, d'un essere ultimo e supremo, di porlo, anche secondo il grado di perfezione, al disopra di ogni altro possibile? Il che noi possiamo facilmente effettuare,

sebbene solo con l'indeciso contorno d'un concetto astratto, se noi ci rappresentiamo riunite in esso, come in un'unica sostanza, tutte le perfezioni possibili.

... Questa prova merita sempre d'essere ricordata con rispetto. È la più antica, la più chiara, la più adatta al senso comune. Essa vivifica lo studio della natura, dal quale ha la sua esistenza e riceve per questa via sempre nuovo vigore. Essa introduce fini e disegni là dove la nostra osservazione nulla per sè ne avrebbe scoperto ed amplia le nostre conoscenze naturali indirizzandole verso una particolare unità, il cui principio è fuori della natura. Queste conoscenze reagiscono poi alla lor volta sulla loro causa, cioè sull'idea che le ha generate ed accrescono la fede in un artefice primo fino a convertirla in una convinzione irresistibile.

La prova fisico-teleologica.

[*Critica d. ragion pura*, p. 537]. Secondo questa argomentazione la finalità e l'armonia di tanti apparati della natura proverebbe solo la contingenza della forma, ma non della materia, cioè della sostanza delle cose: chè a questo fine si esigerebbe ancora si potesse provare che le cose sarebbero in se stesse incapaci di un tale ordine e di una tale armonia, quando non fossero, anche secondo la loro sostanza, il prodotto d'una saggezza suprema: al che sarebbero necessarie ben altre prove che quelle ricavate dall'analogia con l'arte umana. La prova potrebbe al più dimostrare l'esistenza d'un artefice del mondo, limitato sempre dalla natura della materia da lui elaborata, non quella d'un creatore del mondo, alla cui idea tutto è sottoposto; quindi essa non basta al grande fine che si ha di mira, e cioè a dimostrare l'esistenza d'un essere originario assolutamente per sè sussistente.

La prova cosmologica.

[*Critica d. ragion pura*, p. 510]. Quest'argomento [la prova cosmologica], sebbene sia in realtà trascendentale, in quanto s'appoggia sull'intrinseca insufficienza del contingente, è tuttavia così semplice e naturale che anche il più comune buon senso se lo appropria, appena gli è posto dinanzi. Si vede che le cose mutano, sorgono e passano: debbono dunque esse, o i loro stati, avere una causa. Ma di ogni causa data nell'esperienza si può ripetere la stessa cosa. Dove porremo noi la causa suprema, se non là, dove è anche la causa più universale,

cioè in quell'essere che contiene in sè originariamente l'esplicazione di ogni possibile effetto ed il cui concetto è anche molto facilmente costituito per mezzo dell'unico tratto della perfezione assoluta? Questa causa universale è posta da noi come assolutamente necessaria, perchè troviamo assolutamente necessario di salire fino ad essa e non abbiamo ragione di salire al di là. Perciò noi vediamo presso tutti i popoli tralucere attraverso la più crassa idolatria qualche scintilla di monoteismo: che non è il risultato della riflessione e di profonde speculazioni, ma d'una inclinazione naturale del senso comune, diventata gradatamente sempre più distinta.

La prova ontologica.

[*Critica d. ragion pura*, p. 523-524]. Se è vera la proposizione: l'essere assolutamente necessario è ad un tempo l'essere assolutamente reale (che è il *nerbus probandi* della prova cosmologica); questo giudizio deve potersi convertire *per accidens*, quindi si può dire: alcuni esseri assolutamente reali sono ad un tempo assolutamente necessarii. Ma poichè non vi è un *ens realissimum* che sia diverso dall'altro, e ciò che si dice d'alcuni può dirsi di tutti, così io potrò anche convertire semplicemente (in questo caso) il giudizio e dire: ogni essere realissimo è un essere necessario. Essendo questa proposizione derivata da puri concetti *a priori*, il puro concetto dell'essere realissimo porta così già con sè l'assoluta necessità sua: ciò che appunto affermava la prova ontologica e non vuole riconoscere la prova cosmologica, sebbene essa lo ponga occultamente a fondamento delle sue conclusioni.

[*Critica d. ragion pura*, p. 515]. Il concetto dell'essere realissimo contiene in sè ogni realtà e noi siamo autorizzati ad assumere tale essere come possibile (il concetto è sempre possibile quando non si contraddice). Ora nella realtà è compresa anche l'esistenza: quindi l'esistenza è compresa nel concetto d'un tale possibile. Nè noi possiamo rifiutarci a porre questo possibile: perchè con ciò negheremmo l'interiore possibilità sua, ossia commetteremmo una contradizione (1);

[*Critica d. ragion pura*, p. 516-518]. « Essere » non è evidentemente un predicato reale, ossia il concetto d'alcunchè che s'aggiunga

(1) La prova ontologica fu formulata per la prima volta in questa forma da Anselmo d'Aosta (sec. XI) nel suo *Proslogion*.

al concetto d'una cosa... Se io dico: Dio esiste, o: vi è un Dio, io non aggiungo alcun nuovo predicato al concetto di Dio, ma pongo solo il soggetto in se stesso con tutti i suoi predicati e lo pongo come oggetto corrispondente al mio concetto. Entrambi debbono avere esattamente lo stesso contenuto; quindi se pure il concetto esprime la semplice possibilità, il fatto che io penso il relativo oggetto come dato (quando dico che esso è) non può aggiungervi nulla. E così il reale non contiene nulla di più del possibile. Cento talleri reali non contengono assolutamente nulla di più che cento talleri possibili. In quanto questi corrispondono al concetto, quelli all'oggetto ed alla sua posizione in se stesso, se i talleri reali contenessero di più che i talleri possibili, il mio concetto non esprimerebbe tutto. l'oggetto, non sarebbe un concetto ad esso adeguato. Ma il mio stato patrimoniale è diverso se io ho cento talleri reali e se ne ho soltanto il concetto (cioè la possibilità)... Ciò è perchè l'oggetto è posto dal concetto solo come in accordo con le condizioni generali d'una possibile conoscenza empirica in genere; per via dell'esistenza invece è pensato come contenuto nel contesto dell'esperienza complessiva: con il che il concetto dell'oggetto non è accresciuto menomamente, ma il nostro pensiero riceve una *percezione* possibile di più.

Il nostro concetto d'un oggetto può quindi contenere quello che si vuole; ma noi dobbiamo sempre uscire da esso per affermarne l'esistenza. Per gli oggetti dei sensi questo avviene mediante il collegamento secondo leggi empiriche con una percezione qualsivoglia: ma per gli oggetti del puro pensiero non abbiamo alcun mezzo di conoscerne l'esistenza, che dovrebbe essere conosciuta del tutto *a priori*, mentre noi abbiamo coscienza dell'esistenza solo mediante il riferimento all'unità dell'esperienza (sia che ciò avvenga immediatamente nella percezione, o per mezzo di raziocinii che collegano con la percezione) ed un'esistenza che sia fuori di questo campo non può certo venire da noi dichiarata impossibile, ma è un presupposto che non possiamo in alcun modo giustificare.

3. *Valore regolativo delle idee.*

[*Prolegomeni*, § 56, p. 119-120]. [Le idee della ragione] sono principii i quali servono a dare alla nostra funzione intellettiva chiarezza uniforme, completezza ed unità: sotto questo rispetto valgono più

dell'esperienza, ma dell'esperienza come totalità. Sebbene una totalità assoluta dell'esperienza sia impossibile, nondimeno l'idea d'una totalità del conoscere unificata secondo principii è ciò che solo può conferire all'esperienza quella particolare forma d'unità che diciamo unità sistematica; senza di cui il nostro conoscere resta alcunchè di frammentario e di inutile per il suo fine supremo.

Le idee trascendentali esprimono così la determinazione propria della ragione, in quanto essa è principio dell'unità sistematica dell'uso intellettivo. È vero che essa è tratta poi a considerare quest'unità come inerente anche all'oggetto, a riguardare la sua funzione, che è puramente regolativa, come costitutiva, e così a persuadersi di poter estendere, per mezzo di queste idee, la sua conoscenza al di là di ogni possibile esperienza, nel mondo del trascendente, laddove essa serve solo a portare l'esperienza al massimo della perfezione cioè a non imbarazzarne il progresso con entità non appartenenti all'esperienza; ma questo è un errore di giudizio rispetto al còmpito della ragione e dei suoi principii ed è sorgente d'una dialettica, la quale turba l'uso empirico della ragione e la mette in dissidio con se stessa.

IV.
LA MORALITÀ.

1. *La necessità assoluta della legge morale.*

[*Fondazione della metafisica dei costumi,* p. 77-78]. Tutti debbono essere convinti che per avere un valore morale, cioè per fondare un'obbligazione, la legge deve implicare in sè un'assoluta necessità; il comandamento di non mentire non deve essere valido per gli uomini soltanto, lasciando ad altri esseri ragionevoli la facoltà di non tenerne alcun conto; e così è di tutte le altre leggi morali propriamente dette. Tutti debbono per conseguenza convenire che il principio dell'obbligazione non deve essere qui cercato nella natura dell'uomo, nè nelle circostanze in cui è posto in questo mondo, ma *a priori* nei soli concetti della ragione pura; e che ogni altro precetto che si fondi semplicemente sui principii empirici, anche se fosse per certi rispetti un precetto universale, dal momento che anche per una minima parte, anche per un motivo solo, si appoggia su ragioni empiriche, se può essere chiamato una regola pratica, non può mai essere detto una legge morale.

2. *La legge morale è legge a priori.*

[*Fondazione d. m. d. costumi*, p. 28]. Non è necessario di essere un nemico della virtù, basta essere un osservatore freddo che non prende subito per il bene stesso anche il vivo desiderio di vederlo realizzato, perchè in certi momenti (sopratutto ad una certa età e con un giudizio maturato dall'esperienza e reso sagace dall'osservazione) si dubiti che nel mondo vi sia mai realmente stata una vera virtù. Ed allora non vi ha niente per preservarci dalla rovina completa delle nostre idee del dovere e per conservare nell'anima un fondato rispetto della legge che lo prescrive, se non la chiara convinzione che, anche se non vi fossero mai state azioni derivate da questa pura sorgente, non si tratta per noi di sapere se è avvenuto questo o quello, ma di sapere che la ragione comanda per sè ed indipendentemente da tutti i fatti, ciò che deve avvenire; che quindi azioni, delle quali il mondo non ha forse mai ancora offerto il minimo esempio fino ad oggi e la cui stessa possibilità potrebbe essere messa in dubbio da chi tutto fonda sull'esperienza, sono tuttavia comandate inesorabilmente dalla ragione; che per esempio la pura lealtà nell'amicizia non è meno obbligatoria per ciascuno, anche se non vi fosse mai stato un amico leale fino al presente, perchè questo dovere è implicito, come tale, anteriormente ad ogni esperienza nell'idea d'una ragione che determina la volontà secondo principii *a priori*.

3. *La legge morale è legge di ragione.*

[*Critica d. ragion pratica*, p. 40-42]. Basta analizzare il giudizio, che gli uomini portano sulla conformità delle loro azioni alla legge: si troverà sempre che, qualsiasi cosa possano dire in contrario le passioni, la loro ragione, incorruttibile e come forzata da se stessa, compara sempre la massima seguita dalla volontà in un'azione con quella volontà pura, che non è in fondo se non la ragione stessa in quanto si considera come operante secondo una legge *a priori*. Ora questo principio della moralità, in virtù della sua universalità legislatrice, che ne fa il principio formale supremo della determinazione della volontà, indipendentemente dalle differenze soggettive che può presentare, è anche nello stesso tempo dalla ragione riconosciuto come una legge di tutti gli esseri razionali, in quanto hanno una volontà, cioè un potere di determinare la loro

attività con la rappresentazione di regole e perciò in quanto sono capaci di agire secondo i principii e così anche secondo principii *a priori* (i soli che abbiano quella necessità che la ragione reclama per i principii). Tale principio non si limita pertanto agli uomini, ma si estende a tutti gli esseri finiti che hanno ragione e volontà, anzi anche all'essere infinito come intelligenza suprema. Nella sua applicazione agli uomini la legge ha la forma d'un *imperativo*, perchè in essi, come esseri razionali, si può bene presupporre una volontà *pura*, ma non, in quanto sono affetti da bisogni e moventi sensibili, una volontà *santa*, cioè una volontà che non sia capace di alcuna massima repugnante alla legge morale (1). Per essi la legge morale è quindi un imperativo categorico, essendo la legge assoluta: il rapporto della volontà alla legge è quello della dipendenza, ciò che esprimesi col nome di obbligazione; nome che esprime una coazione, ma esercitata dalla ragione e dalla sua legge obbiettiva, per il compimento d'un'azione che è detta dovere, in quanto è l'atto d'una volontà affetta (sebbene non necessariamente determinata, epperò libera) dal senso, la quale implica perciò un tendere determinato da cause soggettive, sovente contrario al principio puro ed obbiettivo della volontà, ed ha per conseguenza bisogno, come d'una coazione morale, d'una resistenza della ragion pratica, che può essere chiamata una imposizione interiore di carattere razionale.

4. *La legge morale è puramente formale.*

[*Critica d. ragion pratica*, p. 44-45]. Non deve mai considerarsi come legge un precetto pratico implicante condizioni materiali, cioè empiriche. Perchè la legge del puro volere, che è libero, pone questo in una sfera tutt'altra dall'empirica e la necessità che essa esprime, poichè non deve essere una necessità naturale, deve risiedere solo nelle condizioni formali della possibilità d'una legge in genere. Ogni materia delle regole pratiche riposa sempre su condizioni soggettive, che non conferiscono alle regole alcuna universalità per esseri razionali, se non universalità condizionata (che cosa io devo fare, nel caso che

(1) Non c'è negli uomini una volontà *santa*, cioè una volontà che sia capace di agire *solo* secondo la legge della ragione: perchè l'uomo, oltre che ragione, è sensibilità e può agire anche secondo massime suggerite dagli impulsi sensibili. Ma appunto perciò la legge morale è per l'uomo un *imperativo*, cioè un comando; e un comando categorico, cioè assolutamente incondizionato.

desideri questo o quello, per procurarmelo) e si svolgono in complesso intorno al principio della felicità individuale. È innegabile che ogni volere deve avere anche un oggetto, cioè una materia: ma non perciò questo dev'essere il motivo e la condizione della massima, perchè se è tale, la massima non può più prendere la forma d'una legge universale, in quanto la causa determinante del volere sarebbe allora l'attesa dell'esistenza dell'oggetto e la volontà dovrebbe avere per fondamento la dipendenza del nostro desiderio dall'esistenza d'una cosa: la quale dovrebbe sempre essere cercata in condizioni empiriche e quindi non potrebbe mai dare il fondamento ad una regola necessaria ed universale. Così l'altrui felicità può essere l'oggetto della volontà d'un essere razionale. Ma se fosse essa il motivo della massima, si dovrebbe con ciò presupporre non solo che noi troviamo nel bene altrui un piacere naturale, ma ancora che essa è per noi un bisogno, come accade negli uomini per temperamento proclivi alla simpatia. Ma questo bisogno non si può presupporre in tutti gli esseri razionali (non mai in Dio) (1). La materia della massima può dunque essere quel che si vuole, ma non deve esserne la condizione, perchè altrimenti la massima non potrebbe più costituire una legge.

5. *La morale eteronoma non è morale.*

[*Critica d. ragion pratica*, p. 83-84]. Quest'osservazione spiega d'un colpo la causa di tutti gli errori dei filosofi in riguardo al principio supremo della morale, perchè essi cercavano un oggetto della volontà per farne la materia e il fondamento della legge, laddove avrebbero prima dovuto cercare una legge che determinasse *a priori* ed immediatamente la volontà e poi, conformemente a questo, l'oggetto. Essi hanno cercato questo oggetto, che doveva dare il concetto supremo del bene, nella felicità, nella perfezione, nel sentimento morale o nella volontà di Dio; ma il loro principio era sempre eteronomico, doveva inevitabilmente porre alla legge morale condizioni empiriche; perchè essi potevano chiamare buono o cattivo il loro oggetto, come motivo del volere, soltanto secondo il suo rapporto immediato col sen-

---

(1) Un bisogno, un impulso, qualsiasi tendenza empirica, anche se conforme al dovere, non può essere fondamento della legge morale. Perchè non tutti l'hanno; e a quelli che non l'hanno non si può comandare di averla, nè si può, in nome di essa, comandare checchessia.

timento, che è sempre empirico (1). Solo una legge formale, cioè una legge che imponga alla ragione come condizione suprema delle massime niente altro che la forma, per la quale esse possono essere leggi generali, può essere un motivo *a priori* della ragion pratica.

6. *La legge morale.*

Così il valore morale dell'azione non risiede nell'effetto che se ne attende, nè in alcun principio dell'azione che abbia bisogno di derivare da tale effetto il suo motivo. Perchè tutti i suoi effetti (la soddisfazione del proprio stato ed anche l'accrescimento del benessere altrui) potrebbero anche essere prodotti da altre cause: non v'era bisogno per questo della volontà d'un essere ragionevole, nella quale soltanto può trovarsi il bene più alto e veramente incondizionato. Solamente la rappresentazione della legge in se stessa (che ha luogo negli essere razionali), in quanto essa costituisce il movente della volontà e toglie ogni importanza all'effetto, può costituire quel bene così eccelso che diciamo il bene morale: bene che è già presente nella persona che agisce secondo la legge e non ha bisogno di attendere l'effetto dell'azione.

Ma quale può dunque essere questa legge, la cui rappresentazione, senza aver riguardo all'effetto che se ne attende, deve determinare la volontà perchè questa possa essere detta buona assolutamente e senza restrizione? Poichè io ho eliminato dalla volontà tutti gli impulsi, che potrebbero essere esercitati in essa dai risultati dovuti all'osservanza d'una legge qualsiasi, non resta che la conformità universale e generica delle azioni alla legge, che possa servire di principio alla volontà: in altre parole, *io devo sempre condurmi in modo che io possa anche volere che la massima da me seguita diventi una legge universale.* Qui è la semplice conformità generica alla legge (senza prendere per fondamento una legge determinatamente diretta a certe azioni), che serve di principio alla volontà e che deve servirle

---

(1) La felicità e la perfezione si debbono desiderare per muovere la volontà; il sentimento morale (Kant allude ad alcuni filosofi, come Hutcheson (1694-1747), che ritengono questo sentimento innato) si deve provare; la volontà divina bisogna riconoscerla e accettarla, perchè ce se ne lasci guidare. Ma in nome di che si comanderà a *tutti* (e perciò anche a quelli che non lo sentissero) quel desiderio, quel sentimento, quella sottomissione? Solo la ragione, in quanto è pura universalità elevata a principio di azione, è in tutti gli esseri razionali e comanda universalmente.

di principio, se il dovere non è un sogno vano ed un concetto chimerico. Con ciò che qui è detto è perfettamente d'accordo, nei suoi giudizi pratici, anche il senso comune: il detto principio è quello che gli sta sempre dinanzi.

7. *La volontà buona.*

[*Fondazione d. m. d. costumi*, p. 10-11]. Di tutto ciò che è possibile concepire nel mondo e, in genere, anche fuori del mondo non vi è niente che possa incondizionatamente essere tenuto per buono se non la *buona volontà*. La genialità, l'acume nel giudizio e gli altri talenti dello spirito, in qualunque modo siano chiamati, il coraggio, la decisione, la perseveranza nei disegni, come qualità del temperamento, sono senza dubbio per molti riguardi cose buone e desiderabili: ma questi doni della natura possono anche diventare estremamente cattivi e funesti se la volontà che deve farne uso non è buona. Lo stesso è dei doni della fortuna. Il potere, la ricchezza, la considerazione, anche la salute e quel benessere completo e quella soddisfazione di sè che dicesi felicità, generano una confidenza in sè che spesso anche si converte in presunzione, quando non vi è una buona volontà per sostenere e volgere verso fini universali l'influenza di questi vantaggi e insieme l'indirizzo complessivo dell'azione; senza contare che uno spettatore ragionevole ed imparziale non potrebbe mai provare soddisfazione a vedere che tutto riesce ad un essere non animato da alcun tratto di pure e buona volontà; e che quindi la buona volontà sembra essere la condizione indispensabile anche del fatto di essere degni di essere felici.

Vi sono anzi qualità che sono favorevoli a questa buona volontà stessa e che possono rendere l'opera sua più facile, ma che tuttavia non hanno un valore intrinseco assoluto e che al contrario suppongono sempre ancora la buona volontà. È questa una condizione che limita il valore che ad esse si attribuisce, del resto giustamente, e che non permette di tenerle per buone in modo assoluto. La moderazione negli affetti e nelle passioni, la padronanza di sè, la potenza della riflessione calma non sono soltanto cose buone per molti rispetti, ma sembrano costituire una parte del valore intrinseco della persona: tuttavia sono lungi dal dover essere considerate come cose incondizionatamente buone. Perchè senza i principii di una buona volontà possono diventare cose estremamente cattive: in sangue freddo d'uno

scellerato non lo rende soltanto più pericoloso, ma lo rende direttamente ai nostri occhi più detestabile ancora di ciò che sarebbe stato senza di ciò.

Quello che fa che la buona volontà è tale, non sono le sue opere od i suoi successi, non la sua attitudine a conseguire questo o quel fine, ma soltanto il volere, cioè che in sè sia buona; essa, considerata in se medesima, deve essere stimate senza confronto ben superiore a tutto ciò che essa potrebbe compiere solo per grazia di qualche inclinazione, o, se si vuole, anche di tutte le inclinazioni. Anche se per un'avversità particolare del destino o per l'avara dotazione d'una natura matrigna, questa volontà fosse assolutamente fuori della condizione d'eseguire i suoi disegni; anche se nel suo più grande sforzo non riuscisse a nulla; anche se non restasse che la sola buona volontà (io intendo per questo non una semplice velleità, ma l'appello a tutti i mezzi di cui possiamo disporre), essa brillerebbe tuttavia, come un gioiello, del suo splendore proprio, come qualche cosa che ha in sè tutto il suo valore. L'utilità o l'inutilità non può accrescere o diminuire questo suo valore. L'utilità non sarebbe in certo modo che l'incastonatura, la quale permette di meglio maneggiare il gioiello nell'uso corrente o che può attirare su di esso l'attenzione dei non conoscitori, ma che non può per sè nè raccomandarlo ai conoscitori, nè determinarne il valore.

8. *I postulati della ragion pratica.*

[*Critica d. ragion pratica*, p. 168-169]. Essi [i tre postulati] procedono dal principio della moralità, che non è un postulato, ma una legge, per mezzo di cui la ragione determina immediatamente la volontà. La volontà appunto in quanto è così determinata, come pura volontà, esige queste condizioni necessarie dell'adempimento dei suoi precetti. Questi postulati non sono dogmi teoretici, ma presupposti dettati da una necessità pratica; perciò non ampliano la conoscenza speculativa, ma dànno genericamente alle idee della ragione speculativa (per via del loro rapporto con la pratica) realtà obbiettiva e l'autorizzano a stabilire concetti, di cui essa non poteva neppure pretendere di affermare la possibilità.

Questi postulati sono quelli dell'immortalità, della libertà, considerata positivamente (come causalità d'un essere appartenente all'intelligibile), e dell'esistenza di Dio. Il primo discende dalla condizione

praticamente necessaria dell'adattamento della durata all'adempimento perfetto della legge morale; il secondo dal necessario presupposto dell'indipendenza dal mondo sensibile e della facoltà di determinare il proprio volere secondo la legge d'un mondo intelligibile, cioè della libertà; il terzo dalla necessità della condizione, per la quale soltanto il mondo intelligibile può essere il bene supremo, cioè dalla necessità dell'esistenza d'un bene supremo indipendente, Dio (1).

9. *La conoscenza pratica è analogica.*

[*Prolegomeni*, § 58, p. 126-133]. Noi dobbiamo dunque pensare un essere immateriale, un mondo intelligibile ed un essere supremo (puri noumeni), perchè la ragione solamente in essi come cose in sè trova quella soddisfazione completa, che essa non può mai sperare nella derivazione dei fenomeni dalle loro cause fenomeniche, e perchè realmente i fenomeni si riferiscono a qualche cosa di distinto (e perciò del tutto eterogeneo) da essi e presuppongono una cosa in sè, sia poi questa conoscibile o no.

Ma poichè noi non possiamo mai conoscere questi esseri intelligibili in modo determinato, cioè secondo ciò che essi sono in se stessi, e tuttavia dobbiamo assumerne l'esistenza in rapporto col mondo sensibile e con esso collegarli per mezzo della ragione, dobbiamo almeno poter pensare questo collegamento per mezzo di concetti che ne esprimano il rapporto col mondo sensibile... [Quindi per esempio nel concetto dell'Essere supremo] noi non applichiamo all'Essere supremo in se stesso nessuna delle proprietà, per mezzo delle quali pensiamo gli oggetti dell'esperienza, ed evitiamo così l'antropomorfismo dogmatico; ma noi le applichiamo al rapporto suo col mondo e ci permettiamo così un antropomorfismo *simbolico*, che in realtà concerne solo il linguaggio e non l'oggetto. Quando io dico: noi siamo costretti a considerare il mondo come se fosse l'opera d'un intelletto e d'una volontà suprema, io dico niente altro che questo: come sta un orologio, un bastimento, un reggimento con l'artefice, il costrut-

---

(1) L'immortalità va postulata affinchè l'uomo possa continuare indefinitamente quel perfezionamento che la legge morale esige da lui. La libertà va postulata come capacità dell'uomo di agire in conformità della legge. L'esistenza di Dio va postulata come condizione della realizzazione del *sommo bene*, cioè dell'unione della virtù e della felicità, unione che nella vita attuale non avviene o avviene solo accidentalmente.

tore o il comandante, sta il mondo sensibile (ossia tutto ciò che costituisce il fondamento di questo complesso di fenomeni) con quell'essere ignoto, che così io conosco non come è in sè, ma come è per me, cioè nel suo rapporto col mondo, del quale io faccio parte.

Un tale conoscere è il conoscere analogico, intendendo per analogia non una somiglianza imperfetta fra due cose, ma una somiglianza perfetta tra due rapporti fra cose affatto dissimili. Per mezzo di questa analogia ci rimane pur sempre un concetto dell'Essere supremo, che è per noi abbastanza determinato, sebbene abbiamo lasciato da parte tutto ciò che poteva determinarlo assolutamente in se stesso: perchè noi lo determiniamo rispetto al mondo e quindi a noi, nè abbiamo bisogno d'altro... L'espressione più adatta ai nostri brevi concetti è questa: noi pensiamo il mondo così come se esso derivi e per l'esistenza e per l'interna sua determinazione da una ragione suprema: con che noi riconosciamo la costituzione che è propria del mondo, senza pretendere di voler determinare in sè quella della sua causa, e d'altra parte poniamo il fondamento di questa costituzione (la forma razionale del mondo) nel rapporto della causa suprema col mondo, non trovando nel mondo una spiegazione sufficiente della razionalità sua.

V.

IL GIUDIZIO.

1. *Il piacere estetico.*

[*Critica d. giudizio*, p. 28-29]. Quando con la semplice apprensione della forma d'un oggetto dell'intuizione, senza riferimento della stessa ad un dato concetto in vista d'una determinata conoscenza, è connesso un piacere, la rappresentazione non è riferita allora all'oggetto, ma solo al soggetto; e il piacere non può esprimere altro che l'adattamento della stessa alle facoltà conoscitive, che entrano in giuoco nel giudizio riflessivo ed in quanto vi entrano, quindi una finalità soggettiva e formale dell'oggetto (1).

... Un tale giudizio è un giudizio sensitivo sulla finalità dell'oggetto, che non si fonda su alcun concetto preesistente dell'oggetto

(1) Il giudizio estetico è dunque un giudizio che verte sull'accordo tra la forma di un oggetto (che *non* è l'oggetto nella sua realtà) e la facoltà conoscitiva (che non è il concetto dell'oggetto). Questo giudizio è sensibile, cioè si avverte come piacere; la facoltà che giudica di esso è il gusto.

e non ne crea alcuno. Quando la forma d'un oggetto (non l'elemento materiale della sua rappresentazione, cioè la sensazione) nella semplice riflessione sulla stessa (senza riguardo all'acquisizione del concetto) è giudicata come principio di piacere in occasione della rappresentazione dell'oggetto stesso, questo piacere viene allora giudicato come necessariamente connesso con la sua rappresentazione, quindi non solo per il soggetto che apprende questa forma, ma per ogni soggetto giudicante in generale. L'oggetto si dice allora *bello*: e la facoltà di giudicare per mezzo di un simile piacere (epperciò anche in modo universalmente valido) dicesi *gusto*.

2. *La bellezza.*

[*Critica d. giudizio*, p. 42-43]. Quando si tratta di sapere se una cosa è bella, non si chiede se l'esistenza della cosa interessa me o qualche altro o può anche solo interessare: ma come noi la giudichiamo nell'atto della semplice contemplazione (intuizione o riflessione). Quando alcuno mi chiede se io trovo bello il palazzo, che è davanti a me, io posso ben dire che non amo queste cose fatte solo per contentare gli occhi o, come quel capo irocchese, esprimere la mia preferenza per le botteghe dei rosticcieri; posso ancora, alla maniera di Rousseau, inveire contro la vanità dei grandi, che spendono il sudore del popolo in cose tanto inutili; posso infine facilmente persuadermi che, se io mi trovassi in un'isola deserta senza speranza di ritornare fra gli uomini e potessi col mio solo desiderio fare sorgere per incanto un palazzo simile, non mi darei nemmeno questa pena, quando avessi già una capanna abbastanza comoda. Mi si può concedere ed approvare tutto questo: ma non è ciò di cui si tratta. Si vuol solo sapere allora se la semplice rappresentazione è accompagnata in me da piacere, per quanto indifferente io sia riguardo all'esistenza dell'oggetto della rappresentazione. È facile vedere che per dire che un oggetto è bello e mostrare che io ho del gusto, bisogna guardare a ciò che avviene in me di questa rappresentazione, non a ciò in cui io possa dipendere dall'esistenza dell'oggetto. Ciascuno deve confessare che quel giudizio sulla bellezza, al quale si mescola il minimo interesse, è parziale e non è giudizio estetico. Bisogna non essere minimamente interessato all'esistenza della cosa, anzi essere affatto indifferente a questo riguardo per giudicare in materia di gusto.

3. *Carattere contemplativo del giudizio estetico.*

[*Critica d. giudizio*, p. 48-49]. Il gradevole e il buono hanno entrambi un rapporto con la volontà ed implicano entrambi un piacere, quello un piacere sensibile condizionato da stimoli, questo un piacere pratico puro; piacere che in ambo i casi viene determinato non solo dalla rappresentazione dell'oggetto, ma anche da quella del rapporto del soggetto con l'esistenza dell'oggetto. Ciò che piace non è solo l'oggetto, ma anche la sua esistenza. Per contro il giudizio estetico è puramente contemplativo, cioè un giudizio che, indifferente in rapporto all'esistenza dell'oggetto, mette in rapporto solo la sua forma col sentimento di piacere e di dolore. Ma anche questa contemplazione non mira a concetti: il giudizio estetico non è un giudizio conoscitivo (nè teoretico, nè pratico), quindi nè fondato su concetti, nè diretto a concetti.

Il gradevole, il bello e il buono designano tre distinti rapporti delle rappresentazioni col sentimento di piacere e di dolore, in base ai quali distinguiamo fra loro gli oggetti o i modi di rappresentarli. Perciò abbiamo anche per ciascun rapporto espressioni distinte e sue proprie, con le quali esprimiamo in ciascuno di essi il nostro godimento. Gradevole è ciò che fa piacere; bello ciò che solamente piace; buono ciò che è approvato, stimato per il suo valore oggettivo. Il gradevole esiste anche per gli animali irrazionali; il bello solo per gli uomini, cioè per animali, che sono anche razionali, e per essi non in quanto sono solo razionali (spiriti), ma in quanto sono anche animali; il buono per ogni essere razionale in genere. Si può dire che di queste tre specie di compiacimento solo il piacere estetico per il bello è un compiacimento disinteressato e libero: perchè qui nessun interesse, nè dei sensi, nè della ragione forza l'assenso.

4. *Il giudizio estetico e il mondo intelligibile.*

[*Critica d. giudizio*, p. 224]. Io dico che il bello è il simbolo del bene morale e solamente sotto questo aspetto (per un rapporto che è naturale a tutti e che ciascuno esige dagli altri come un dovere) esso piace e pretende ad un assenso universale: perciò lo spirito si sente in esso nobilitato ed elevato sopra la sfera delle impressioni piacevoli del senso ed è tratto ad apprezzare anche le altre secondo una massima analoga del suo giudizio. È verso l'intelligibile che il

senso del bello tende: verso il quale intelligibile tendono unanimi le nostre facoltà conoscitive superiori e senza del quale esse sarebbero in contraddizione con le pretese del senso estetico. Il giudizio non è più qui, nella funzione estetica, assoggettato all'eteronomia delle leggi empiriche: esso dà a se stesso, in riguardo agli oggetti d'un piacere così puro, la legge, come fa la ragione per la volontà: e per questa possibilità interiore del soggetto come per la possibilità esteriore d'una natura, che è con esso in armonia, si vede collegato con qualche cosa nel soggetto stesso e fuori di lui, che non è natura e nemmeno libertà, ma si connette col fondamento di quest'ultima, cioè col soprasensibile e che in sè confonde in unità la nostra facoltà teoretica e la pratica per una via che a noi è ignota.

5. *Il giudizio teleologico.*

[*Critica d. giudizio*, p. 335-336]. Nella questione del fine ultimo è un principio, al quale anche il più comune buon senso è costretto a consentire immediatamente, che, se vi è un fine ultimo, che la ragione debba dare *a priori*, questo non può essere altro che l'uomo (od ogni essere ragionevole del mondo) vivente sotto leggi morali. Perchè (così giudica ognuno) se il mondo constasse solo di esseri inanimati o di esseri animati, ma irrazionali, la sua esistenza non avrebbe alcun valore perchè in esso non esisterebbe alcun essere, che abbia il minimo concetto di valore. D'altra parte se vi fossero pure esseri razionali, che fossero in grado solo di porre il valore dell'esistenza delle cose nel rapporto della natura con sè (col proprio benessere) e non di crearsi un valore proprio (per la libertà), vi sarebbero fini relativi nel mondo, ma nessun fine ultimo, perchè l'esistenza di questi esseri ragionevoli non sarebbe essa stessa fine. Carattere proprio delle leggi morali è invece che esse prescrivono alla ragione qualche cosa come fine incondizionato, appunto come lo esige il concetto d'un fine ultimo: onde l'esistenza d'una tale ragione, che nell'ordine dei fini può essere a se medesima la legge suprema, in altre parole l'esistenza di esseri razionali sotto leggi morali sola può venir pensata come fine ultimo dell'esistenza d'un mondo. Se così non fosse, o l'esistenza del mondo sarebbe senza scopo nella sua causa, o avrebbe per principio fini senza un fine ultimo (1).

---

(1) L'esistenza di esseri ragionevoli, cioè esseri capaci di fini *morali*, deve essere il fine supremo del mondo: altrimenti gli stessi fini morali degli esseri

La religione.

[*Critica d. ragione pratica*, p. 165-166]. In tal modo la legge morale conduce, per il concetto del bene supremo, come oggetto e fine ultimo della ragione pura pratica, alla religione, cioè alla conoscenza di tutti i doveri come precetti divini, non nel senso di editti arbitrarii e accidentali d'una volontà straniera, ma di leggi essenziali per ogni volontà libera, le quali debbono tuttavia essere considerate come precetti dell'Essere supremo, perchè noi solo da una volontà moralmente perfetta (santa e buona) e nello stesso tempo onnipotente e per mezzo dell'accordo con questa volontà possiamo sperare il conseguimento del bene supremo, che la legge morale ci impone come dovere di porre come oggetto dei nostri sforzi. Anche qui tutto resta ancora sempre disinteressato e fondato solo sul dovere: senza che siano necessarii i motivi della paura o della speranza, che, se posti come principii, annullano tutto il valore morale delle azioni. La legge morale mi impone di propormi come ultimo oggetto di tutta la mia condotta il bene più alto che sia possibile in un mondo. Ma io non posso sperare di ottenerlo se non per l'accordo della mia volontà con quella di un Autore delle cose santo e buono: e sebbene nel concetto del bene supremo come tutto, in cui è pensata come collegata in esatta proporzione la più alta felicità con la più grande misura di perfezione morale possibile nelle creature, sia contenuta anche la mia propria felicità: non è tuttavia essa, ma la legge morale il principio determinante del volere, che è diretto alla realizzazione del bene supremo.

La morale non è quindi la dottrina, che insegna il modo di diventare felici, ma il modo di diventare degni della felicità. Solo quando si aggiunge la religione, interviene anche la speranza di diventare un giorno partecipi della felicità in quella misura in cui ci siamo sforzati di non esserne indegni.

---

ragionevoli, sarebbero puramente relativi, perchè limitati a questi esseri, non assoluti, come invece appaiono a loro, in quanto dettati dalla ragione.

HEGEL

La dottrina di Kant non è un idealismo. Essa non nega una realtà indipendente dalla conoscenza e dal soggetto conoscente, ammette anzi questa realtà come cosa in sè, ma la ritiene inconoscibile, perchè l'oggetto della conoscenza è il fenomeno, cioè una realtà costruita dal soggetto conoscente mercè la sintesi del contenuto sensibile. Il passaggio dal criticismo all'idealismo accade con Giovanni Amedeo Fichte (1762-1814): il quale negando la cosa in sè considera ogni realtà come prodotta dal soggetto conoscente e questo soggetto concepisce come Io assoluto, creatore ad un tempo dell'io empirico, propriamente umano, e nella natura, condizione dell'attività conoscitiva e pratica dell'io empirico. L'Io assoluto è concepito dal Fichte come attività essenzialmente etica mossa a produrre il mondo finito dall'esigenza di porre in atto la sua essenza morale e di affermare così la propria libertà su ogni limitazione.

Sulla stessa linea di questo idealismo assoluto si muove Federico Guglielmo Schelling (1775-1854); che nelle molteplici espressioni del suo pensiero ebbe la preoccupazione dominante di trovare l'unità dello spirito e della natura, dell'Io e del non Io; e che nella sua opera principale (*Sistema dell'idealismo trascendentale*) vide questa unità realizzata nell'arte e considerò perciò l'arte come la rivelazione di quell'Assoluto che è la stessa unità di natura e spirito.

Ma la fase più matura e più alta dell'idealismo post-kantiano è rappresentata da Giorgio Guglielmo Federico Hegel.

Cenno biografico. — Nacque a Stoccarda nel 1770. Studiò a Tubinga, poi dimorò come precettore a Francoforte (1796-1800). Dal 1801 fu professore a Jena. Qui fondò il *Giornale critico della filosofia*, insieme a Schelling, dal quale si allontanò nel 1807, annunciando il suo dissenso nella prefazione della *Fenomenologia dello Spirito*. Dopo la battaglia di Jena, divenne rettore del Ginnasio di Nurnberg. Di lì passò ad insegnare a Heidelberg, indi a Berlino, dove morì di colera nel 1831.

Opere. — Tutta la vita di Hegel si può dire sia stata l'elaborazione di un sistema, che sin da principio è apparso definitivo nelle sue linee fondamentali. La prima formulazione di questo sistema si trova nella *Fenomenologia dello spirito* (1807), nella quale Hegel determina lo sviluppo della vita dello

spirito dalle sue forme più semplici e astratte alle forme più complesse e concrete, sul principio che il valore di ciascuna fase è soltanto nel tutto e che la comprensione vera di ogni fase si ottiene intendendo la relazione di ciascuna fase col tutto.

Nel 1812-1816 Hegel pubblicava la *Scienza della logica;* e nel 1817 la *Enciclopedia delle scienze filosofiche,* che rimane l'esposizione più compiuta del suo pensiero. Nella *Filosofia del diritto* del 1821, Hegel espone le sue dottrine politiche e storiografiche. Intanto teneva all'Università corsi di lezioni sulla *filosofia della storia,* sull'*estetica,* sulla *filosofia della religione,* sulla *storia della filosofia:* lezioni che vennero pubblicate dai discepoli dopo la sua morte.

Capisaldi del sistema. — Il principio fondamentale della filosofia di Hegel è che tutto ciò che è reale, è razionale e tutto ciò che è razionale, è reale. La ragione è l'essenza della realtà, la quale perciò non deve constatarsi come fatto, ma d e d u r s i nella sua necessità logica. Questa necessità è la natura intima e vera di ogni realtà: la quale, appena viene pensata, cioè veramente considerata nella sua natura interiore, p a s s a a l di l à d i s è, verso il resto della realtà col quale è razionalmente (cioè necessariamente) legata. Conoscere una cosa significa dunque, in primo luogo, considerare il c o n c e t t o di essa nella sua astrazione limitativa (*momento intellettuale astratto*). Ma appunto la limitazione e l'astrazione di questo concetto portano a procedere al di là di esso e a considerare ciò che e s s o n o n è (*momento razionale negativo*). Ma ciò che esso non è giova a intenderlo e a completarlo, se viene unito a ciò che esso è; e si ha così il momento finale della ragione che comprende gli altri; il momento della *sintesi* o *razionale positivo.*

Questa costituzione triadica della ragione (per la quale la ragione è detta da Hegel, *Idea*) è la vita e il divenire stesso della realtà. La realtà si costituisce prima in un suo momento astratto, in un concetto *in sè,* che è la *logica;* per procedere poi al di là di sè nella *natura* dove essa diventa esteriorità ed è *per sè;* ritorna infine *in sè* nel mondo dello *spirito,* il quale raggiunge le forme più alte nello *Spirito assoluto,* che è arte, religione e filosofia. Il mondo della logica è lo sviluppo dell'Idea in un mondo di puri concetti. La natura è lo sviluppo dell'Idea in un mondo di cose e di forze caratterizzate dalla loro esteriorità reciproca. Lo spirito è lo sviluppo di forme di vita (individuale, sociale e propriamente spirituale) che rivelano sempre meglio la natura dell'Idea. Questa natura si rivela poi pienamente nella filosofia, che è l'ultima e più alta delle forme dello spirito assoluto. In essa l'Idea giunge alla sua piena autocoscienza e si conosce come p u r a I d e a, nella totalità e concretezza del suo sviluppo.

I punti fondamentali della dottrina di Hegel possono riconoscersi nell'aver egli identificato tutto l'essere colla ragione e nell'aver inteso la ragione come Idea. L'Idea è la ragione nella sua totalità e nel suo sviluppo. Essa esclude qualsiasi limitazione e qualsiasi astrazione. Il suo sviluppo è lo sviluppo di una totalità che vive e obbedisce a un principio interno nel

suo movimento. La sua totalità è una totalità concreta, che si attua nello sviluppo e determina tutte le singole fasi di esso.

CENNO BIBLIOGRAFICO. — Le migliori edizioni delle opere di Hegel sono quelle curate da G. LASSON e da H. GLOCKNER (1).

Cfr. SPAVENTA, *Studi sopra la filosofia di Hegel* (1850); STIRLING, *The secret of H.* (1865); ROSENKRANZ, *H. als deutscher Nationalphilosoph* (1870); CAIRD, *Hegel* (1872; trad. ital. 1911); WALLACE, *Prolegomena to the study of H.'s philosophy and especially of his logic* (1894); MCTAGGART, *Studies in the H. ian Dialectic* (1896); *Studies in H. ian Cosmology* (1901); *A. Commentary on H.'s Logis* (1910); HIBBEN, *H.'s logic* (traduz. ital. 1910); CROCE, *Ciò che è vivo e ciò che è morto nella filosofia di Hegel* (1907; 3ª ediz. 1917); ROQUES, *H.: sa vie et ses oeuvres* (1912); FAZIO-ALLAMYER, *La teorie della libertà nella filosofia di Hegel* (1920); BRUNSWIG, *Hegel* (1922); GENTILE, *La riforma della dialettica hegeliana* (2ª ediz. 1923); DELLA VOLPE, *Hegel romantico e mistico* (1929).

---

(1) La traduzione dei passi seguenti è mia.

I.
L'ESSERE COME TOTALITÀ.

[*Fenomenologia*, prefazione]. Il vero è l'intero. Ma l'intero è soltanto l'essenza che si completa attraverso il suo sviluppo. Dell'assoluto si deve dire che esso è essenzialmente risultato, che esso solo alla fine è ciò, che in verità è; e proprio in questo consiste la sua natura; nell'essere realtà, soggetto o divenire di se stesso. Per quanto possa apparire contradditorio che l'assoluto sia da concepire essenzialmente come risultato, una sufficiente riflessione basta per venire a capo di questa apparenza di contraddizione. L'inizio, il principio o l'assoluto, nella forma in cui viene originariamente e immediatamente espresso, è soltanto l'universale. Se io dico « tutti gli animali » questa parola può valere così poco come una zoologia, quanto poco possono valere le parole il divino, l'assoluto, l'eterno, ecc. ad esprimere ciò che vi è contenuto; tali parole esprimono in realtà soltanto l'intuizione nella sua immediatezza. Ciò che è più di tali parole, sia pure solo il passaggio ad una proposizione, implica un divenir altro, che dev'essere ricondotto al suo inizio ed è una mediazione. Ma la mediazione è ciò che suscita orrore, come se, quando non ci si limita ad affermare che essa non è l'assoluto e che nell'assoluto essa non si ritrova, la conoscenza assoluta fosse tolta di mezzo (1).

Tuttavia questo orrore deriva in realtà dall'ignoranza della natura della mediazione e della stessa conoscenza assoluta. Giacchè la mediazione non è altro che il movimento con cui ci si assimila a sè, è la riflessione in se stessa, è il momento dell'Io che è tale per sè, è la pura negatività o, ricondotta alla sua pura astrazione, è il semplice divenire. L'Io o il divenire in generale, cioè il mediare, è nella sua semplicità l'immediatezza che diviene o lo stesso immediato (2).

---

(1) La verità — come verità assoluta — non esclude, ma include il processo della ricerca, nel quale essa si va costituendo. Essa è la totalità di questo processo: è perciò il risultato cui esso giunge, in quanto il risultato esprime il significato dell'intero processo. Questo processo è mediazione, perchè unifica i diversi termini l'uno con l'altro e così l'inizio col fine.

(2) La mediazione è riflessione, quindi è l'Io stesso, come soggetto di riflessione, in quanto diviene cioè in quanto riflette. Come riflessione appunto, la mediazione è un ritorno (come dirà subito dopo): il ritorno dell'Io in se stesso, ritorno nel quale esso vede e conosce la sua stessa semplicità.

— È disconoscere la ragione l'escludere la riflessione dal vero e non costituirla come momento positivo dell'assoluto. È proprio essa che fa del vero un risultato e toglie l'opposizione tra il vero e il suo divenire: poichè questo divenire è altrettanto semplice e quindi non distinto dalla forma del vero, nella quale esso si dimostra nella sua semplicità di risultato; ed esso è piuttosto l'esser ritornato nella semplicità. — Se l'embrione è l'uomo *in sè*, esso non è l'uomo *per sè*; per sè, l'uomo è soltanto come ragione figurata, che si è fatta quella che è in sè. Questa è originariamente la sua realtà. Ma questo risultato è esso stesso semplice immediatezza, perchè è la libertà autocosciente, la quale poggia su se stessa e non ha messo da parte nè ha lasciato l'opposizione, ma si è anzi conciliata con essa.

Tutto questo può essere espresso dicendo che la ragione è un agire conforme allo scopo. L'esaltazione di una presunta natura sul pensiero misconosciuto e il bando dato ad ogni finalità esterna ha in generale gettato il discredito sulla forma della finalità. Aristotile determinò la natura come un agire conforme allo scopo e questo scopo era per lui l'immediato, il quieto, l'immobile che è lo stesso motore; ora, tale è anche il soggetto. La sua capacità di muovere, considerata astrattamente è l'essere per sè o la pura negatività. Il risultato è quella stessa cosa che è l'inizio, perchè l'inizio è lo scopo; il reale è quello stesso che è il suo concetto, perchè l'immediato come scopo ha in sè lo stesso o la pura realtà (1). Lo scopo raggiunto o il reale esistente è movimento, è divenire dispiegato; ma anche questa irrequietezza è lo stesso; e quella immediatezza e semplicità dell'inizio è ad esso simile perchè esso è risultato, è ciò che è tornato in se stesso, — ma ciò che è tornato in se stesso è appunto lo stesso e lo stesso è l'uguaglianza e la semplicità che si rapportano a sè.

Il bisogno di rappresentare l'assoluto come soggetto si serve delle proposizioni: Dio è l'eterno o l'ordine morale del mondo o l'amore, ecc. In tali proposizioni il vero è posto soltanto come soggetto, ma non come il movimento del riflettere su se stesso. In proposizioni del

---

(1) Il movimento della riflessione mira a uno scopo che è lo stesso inizio, perchè tende a rivelare quello che l'inizio — l'oggetto su cui si riflette — *è* veramente. Perciò la riflessione — come movimento e irrequietezza — è lo *stesso* della immobilità e della quiete perchè è la stessa immobilità e quiete che si è rivelata nella sua natura, come se stessa. Tuttavia poichè questa rivelazione le è essenziale, essa *è* se stessa, solo quando si è rivelata, cioè solo nel *resultato* ultimo della riflessione.

genere si comincia con la parola Dio. Ma questo è un suono privo di senso, un puro nome; il predicato soltanto dice quello che esso è ed è il suo compimento e il suo significato: il vuoto inizio diviene solo alla fine un sapere reale. Perciò non si vede perchè non si parli dell'eterno, dell'ordine morale, ecc. come gli antichi facevano e di concetti puri, dell'essere dell'uno, ecc. e di ciò che è il loro significato, senza aggiungervi quel suono privo di senso. Ma con quella parola si mostra che non è posto un essere o un'essenza o in generale un universale ma qualcosa che riflette in sè un soggetto. Soltanto, questo è solo anticipato. Il soggetto è assunto come punto fermo, al quale i predicati aderiscono come al loro contenuto, attraverso un movimento che appartiene a chi sa di esso e che perciò non è considerato appartenente al punto; e tuttavia attraverso quel movimento soltanto il contenuto è rappresentato come soggetto. Per la maniera in cui questo movimento è costituito, esso non può appartenergli; ma presupposto quel punto, esso non può essere costituito altrimenti, può essere soltanto esteriore al soggetto. Ogni anticipazione che l'assoluto è soggetto, non solo non è la realtà di questo concetto, ma lo rende impossibile, perchè lo pone come un punto immobile mentre il soggetto è soltanto automovimento (1).

Tra le molteplici conseguenze che scaturiscono da ciò che si è detto può essere messa in chiaro questa: che il sapere è reale soltanto come scienza o come sistema e può essere rappresentato solo come tale; che inoltre il cosidetto fondamento o principio della filosofia, se è vero, è già perciò anche falso in quanto è soltanto fondamento o principio (2). — È quindi facile confutarlo: la confutazione consiste nel dimostrare la sua deficienza; ed esso è deficiente perché è soltanto universale o principio, soltanto inizio. Se la confutazione è fondata essa è tale perché è tratta e sviluppata da quello stesso principio, non già perché difesa dall'esterno attraverso opposte e arbitrarie affermazioni. In tal caso, essa sarebbe anche il suo sviluppo e perciò il completamento della sua deficienza, se essa non si disconoscesse considerando

---

(1) Il soggetto è riflessione; perciò esso non è il punto immobile cui egli stesso riferisce i predicati che scopre; ma è la totalità di questi predicati e del processo che li scopre.

(2) Un *vero* principio è anche falso, perchè proprio come principio, *non* contiene l'intero suo significato, che è realizzato dalla totalità della scienza, di cui è principio.

il suo procedere come negativo e se divenisse cosciente dei suoi progressi e dei suoi risultati anche nel loro aspetto positivo. La realizzazione propriamente positiva dell'inizio è insieme e in egual misura un atteggiamento negativo verso di esso cioè contro la sua forma unilaterale per la quale è soltanto immediato, cioè scopo. La realizzazione può essere presa ugualmente come confutazione dell'inizio e come fondamento del sistema, ma più legittimamente essa è da considerarsi come l'indice che il fondamento o il principio del sistema è in realtà soltanto il suo inizio.

Che il vero sia reale solo come sistema e che la sostanza sia essenzialmente soggetto è significato dalla rappresentazione la quale esprime l'assoluto come spirito, — l'elevatissimo concetto che appartiene alla nuova epoca e alla sua religione. Lo spirituale soltanto è il reale; esso è: *a*) l'essenza o ciò che è in sè; *b*) ciò che si rapporta e si determina, l'essere altro e l'essere per sè; *c*) in questa determinazione o nel suo essere altro, rimane in se stesso; — o è in sè e per sè (1). — Ma questo essere in sè e per sè è in primo luogo per noi o in sè, ed è la sostanza spirituale. Esso dev'esser tale anche per se stesso, dev'essere il sapere di ciò che è spirituale e il sapere di sè come esser spirito; cioè esso deve essere per sè oggetto, ma anche immediato e superato, oggetto che riflette in sè (2). Questo oggetto è per sè soltanto in quanto è per noi, in quanto il suo contenuto spirituale è prodotto attraverso se stesso; in quanto esso anche per sè è per se stesso, ed è questo autoprodursi, è il puro concetto e nello stesso tempo l'elemento oggettivo, nel quale esso ha la sua esistenza; ed esso è in questa guisa nella sua esistenza oggetto che riflette per se stesso in se stesso. Lo spirito che si sa così sviluppato come spirito è la scienza. Questa è la sua realtà ed il regno che esso si costruisce nel suo proprio elemento.

---

(1) Ecco la natura dialettica del processo della riflessione. Per essa lo spirito in tanto ha per suo conto un'essenza (è *in* sè), in quanto si pone al di là di essa e riflette su di essa (è *per* sè); ma in quest'atto di riflessione appunto riconosce e rivela a sè quell'essenza (è in sè e per sè).

(2) Nell'atto della riflessione, lo spirito diventa oggetto: ma diventa oggetto per suo conto, in quanto è oggetto per noi, che riflettiamo. Esso è quindi oggetto che è in sè (per suo conto) tale, solo in quanto è *per* sè (davanti a se stesso) tale: e si realizza quindi come oggetto nel processo totale della riflessione, che è la scienza.

II.
LA FILOSOFIA COME PENSIERO.

[*Enciclopedia*, 1]. La filosofia è priva del vantaggio goduto dalle altre scienze di poter presupporre sia i suoi oggetti come immediatamente dati alla rappresentazione sia il metodo per cominciare e per procedere nella conoscenza di essi. Essa ha bensì i suoi oggetti in comune con la religione, entrambe hanno, infatti, per oggetto la verità e nello stesso altissimo senso, — per il quale Dio e Dio soltanto è la verità. Entrambe inoltre trattano del mondo finito — della natura e dello spirito umano — e della relazione tra queste cose e di esse con Dio cioè con la loro verità. La filosofia perciò non solo può, ma deve presupporre una certa notizia dei suoi oggetti e un certo interesse verso di essi; se non altro per questo, che la coscienza si forma rappresentazioni degli oggetti, prima che concetti di essi, e che solo attraverso queste rappresentazioni e operando con esse lo spirito pensante arriva alla conoscenza pensante ed ai concetti.

Ma alla considerazione pensante si rivela subito l'esigenza di mostrare la necessità del suo contenuto e di dimostrare l'essere e le determinazioni dei suoi oggetti. Con ciò, quella prima conoscenza appare subito insufficiente ed appare inammissibile il fare o il lasciar fare presupposti o assunzioni. La difficoltà di stabilire un inizio appare quindi evidente, perchè un inizio essendo immediato, forma o piuttosto *è*, esso stesso, un presupposto.

2. La filosofia può essere a prima vista determinata in generale come la considerazione pensante degli oggetti. Se è vero (e lo sarà certamente) che l'uomo per il pensare si distingue dalle bestie tutto ciò che è umano, è umano per questo e soltanto per questo: che è fatto attraverso il pensiero. Tuttavia, in quanto la filosofia è un modo particolare del pensiero, un modo attraverso il quale il pensiero diviene conoscenza e conoscenza concettualizzante, il pensiero che è proprio di essa deve distinguersi da quello che appartiene a tutte le attività umane e che anzi attua l'umanità dell'umano, sebbene sia identico con esso e il pensiero in sè sia soltanto uno. Questa distinzione deriva da ciò, che la forma umana della coscienza fondata sul pensiero non appare a prima vista nella forma del pen-

sante, ma solo come sentimento, intuizione, rappresentazione, forme le quali sono distinte dal pensiero come forma (1).

3. Il contenuto che riempie la nostra coscienza, di qualsiasi specie sia, costituisce la determinatezza dei sentimenti, delle intuizioni, delle immagini, delle rappresentazioni, dei fini, dei doveri, ecc. e anche dei pensieri e dei concetti. Sentimento, intuizione, immagine, ecc. sono le forme di quel contenuto, che rimane uno ed identico, sia che venga sentito, sia che venga intuito, rappresentato, voluto, ecc. sia che venga soltanto sentito sia che venga sentito o intuito, ecc., mescolandovi il pensiero; o pensato senza mescolanza alcuna. In una di queste forme o nel miscuglio di più d'una, il contenuto è oggetto della coscienza. In questa oggettività le determinazioni di queste forme si trasferiscono anche al contenuto: sicchè sembra che per ciascuna di queste forme ci sia un particolare oggetto e che ciò che in sè è lo stesso, possa apparire come un contenuto diverso.

Le determinazioni del sentimento, della intuizione, dell'appetizione della volontà, ecc., in quanto se ne ha coscienza, vengono in generale chiamate rappresentazioni, sicchè si può dire in generale che la filosofia pone pensieri, categorie o più esattamente concetti al posto delle rappresentazioni. Le rappresentazioni in generale possono essere considerate come metafore dei pensieri e dei concetti, perciò si possono avere rappresentazioni senza che si conosca il loro significato per il pensiero cioè senza che si conoscano i pensieri e i concetti di esse. Reciprocamente, altro è avere pensieri e concetti altro è sapere quali sono le rappresentazioni, le intuizioni, i sentimenti che essi esprimono.

5. Per facilitare la comprensione preliminare della distinzione ora data e dell'affermazione che vi è connessa, che il vero contenuto della nostra coscienza è conservato nell'atto in cui lo si pone nella forma di pensieri e concetti, ed anzi solo da quell'atto viene posto nella sua luce propria, — può essere ricordato un altro antico pregiudizio, che cioè per apprendere quello che vi è di vero negli oggetti o negli eventi ed anche nei sentimenti, nelle intuizioni, nelle opinioni, nelle

(1) Tutta la vita umana è pensiero: ma spesso è pensiero che non è nella *forma* di pensiero, perchè non riflette su se stesso e non ritrova in questa riflessione il suo significato necessario; ed è allora semplice rappresentazione.

rappresentazioni, ecc. sia necessario pensarci sopra. Il pensarci fa almeno questo: trasforma i sentimenti, le rappresentazioni, ecc. in pensieri.

6. Dall'altro lato, è altrettanto importante che la filosofia si renda conto che il suo contenuto non è altro se non quello che originariamente si è prodotto e si produce nel dominio dello spirito vivente, come mondo, mondo esterno ed interno della coscienza; che cioè il suo contenuto è la realtà. La prima coscienza di questo contenuto noi la chiamiamo esperienza. Una considerazione accorta del mondo distingue già quello che nel vasto regno dell'esistenza esterna ed interna è soltanto fuggevole e insignificante apparenza, e quello che in sè merita veramente il nome di realtà. Poichè la filosofia si distingue dalle altre forme della coscienza dell'unico e identico contenuto solo per la forma, è necessaria la sua concordanza con la realtà e con l'esperienza. Questa concordanza può anzi essere considerata come una prova almeno esterna della verità di una filosofia, in quanto il più alto fine della scienza dev'esser considerato quello di produrre mediante la conoscenza questa concordanza, cioè la conciliazione della ragione autocosciente con la ragione esistente, con la realtà. Nella prefazione alla mia *Filosofia del diritto* si trovano le proposizioni:

quello che è razionale, è reale,
quello che è reale, è razionale.

Queste semplici proposizioni sono apparse strane a molti e anche ad alcuni che non vogliono sia dubbio che vi sia, in loro, filosofia o almeno religione. Non è necessario accennare alla religione, a questo proposito, perchè la sua dottrina di un governo divino del mondo esprime esattamente queste proposizioni. Ma per ciò che riguarda il loro senso filosofico, bisogna presupporre abbastanza cultura per sapere non solo che Dio è reale, che è la cosa più reale ed è la sola veramente reale; ma anche che, sotto l'aspetto formale, l'esistenza è in parte apparenza e, in parte soltanto, realtà. Nella vita comune ogni capriccio, l'errore, il male, tutto ciò che è su questa linea e anche ogni imperfetta e mutevole esistenza si chiama allo stesso modo realtà. Ma anche per il senso comune un'esistenza accidentale non meriterà il nome enfatico di realtà; l'esistenza accidentale non ha maggior valore del semplice possibile il quale, così come è, può anche non essere. Ma quando ho parlato della realtà si sarebbe do-

vuto pensare in qual senso io ho adoperato questa espressione; perchè in una mia ampia *Logica* ho trattato anche della realtà e l'ho distinta non soltanto dall'accidentale, il quale pure ha esistenza, ma anche dall'esistenza effettiva, dall'esistenza in generale e da altre determinazioni.

17. In quanto deve fare un inizio, la filosofia pare che debba cominciare, come le altre scienze, con un presupposto soggettivo cioè con un particolare oggetto: e come le altre hanno per oggetto lo spazio, il numero, ecc. così pare che essa debba assumere il pensiero come oggetto del pensiero. Ma qui è appunto il libero atto del pensiero: nel porsi nel punto nel quale egli è per se stesso e quindi produce e dà a se stesso il suo oggetto (1). Inoltre il punto fisso che appare qui come immediato deve farsi nell'interno della scienza risultato: risultato ultimo, nel quale essa raggiunge di nuovo il suo principio e ritorna in sè. In questo modo la filosofia si dimostra come un circolo che ritorna in sè, che non ha inizio nel senso delle altre scienze, così che l'inizio è solo in relazione al soggetto in quanto si decide a filosofare, ma non alla scienza come tale. O, il che è lo stesso, il concetto della scienza e cioè il primo concetto il quale, — poichè è il primo implica la separazione, per la quale il pensiero è oggetto per un soggetto filosofante esterno all'oggetto, — deve esser costituito dalla scienza stessa. Questo è il suo unico fine, la sua opera e il suo termine: giungere al concetto del suo concetto e così al ritorno in sè e all'appagamento.

18. Come di una filosofia non può essere data una rappresentazione universale preliminare perchè soltanto l'intera scienza è la rappresentazione dell'idea, così anche la divisione della filosofia può essere compresa soltanto sul fondamento dell'idea; perciò questa partizione è, come l'idea dalla quale viene derivata, qualche cosa di anticipato. Ma l'idea si rivela come il pensiero semplicemente identico con se stesso e questo come l'attività che si pone di fronte a se stessa per essere *per* se stessa e per essere soltanto se stessa, in questo suo esser altro. Perciò la scienza si divide in tre parti:

1° La Logica, scienza dell'idea *in e per se stessa*.

(1) Nella filosofia il pensiero stesso costituisce l'oggetto, ponendosi come oggetto di se stesso. La considerazione filosofica si salda in circolo, il suo punto di partenza è il pensiero, come il suo punto di arrivo; ed è assoluta libertà perchè non presuppone nulla, ma costituisce lo stesso suo oggetto.

2° La Filosofia della natura come scienza dell'idea *nel suo essere altro*.

3° La Filosofia dello Spirito, come idea la quale ritorna *in sè fuori del suo essere altro* (1).

Si è già osservato che le distinzioni delle scienze filosofiche particolari sono soltanto le determinazioni dell'idea stessa ed è questa soltanto che si rappresenta negli elementi distinti. Nella natura non vi è un altro dall'idea, che venga conosciuto; essa è l'idea nella forma della sua alienazione, così come nello spirito vi è l'idea stessa in quanto è per sè e diviene in sè, e per sè. Una qualsiasi di queste determinazioni nelle quali l'idea appare è, insieme, un momento di transizione; perciò la singola scienza deve tanto riconoscere il suo contenuto come oggetto esistente, quanto riconoscere in esso il suo passaggio in un cerchio più alto. La rappresentazione della divisione ha perciò l'illegittimità di porre le singole parti o scienze l'una accanto all'altra. come se fossero immobili e sostanziali nelle loro divisioni quali specie,

III.
LA LOGICITÀ COME IDEA.

[*Enciclopedia*, Scienza della logica, preliminari, 19]. La logica è la scienza dell'idea pura, cioè dell'idea nell'elemento astratto del pensiero.

20. Noi, prendiamo il pensiero nel significato che ha a prima vista, e così esso appare: α) in primo luogo, nel suo comune significato soggettivo, come una delle attività o facoltà spirituali accanto alle altre, alla sensibilità, all'intuizione, alla fantasia, ecc., all'appetizione, al volere, ecc. Il prodotto di una tale attività, la determinazione o forma del pensiero è l'universale, l'astratto in generale. Il pensiero come attività è l'universale attivo, e precisamente agente su se stesso, perchè l'azione che lo produce è anche l'universale. Il pensiero rappresentato come soggetto è il pensante e la semplice espressione del soggetto esistente come pensante è l'Io (2).

---

(1) La partizione è ricavata da ciò che ha detto prima della costituzione della filosofia. Questa è pensiero (in sè) che diventa oggetto a se stesso (per sè) per estraniarsi da sè (natura) e ritornare in sè, al di fuori di questo estraniarsi (spirito).

(2) Il pensiero oltrecchè oggetto è anche soggetto e come tale è universale attivo; in tal caso è lo stesso Io pensante.

21. β) In quanto il pensiero è assunto come attivo in relazione agli oggetti, come *pensiero su qualche cosa*, l'universale che è il prodotto della sua attività contiene il valore della *cosa*, *l'essenziale*, *l'interno*, *il vero*.

22. γ) Per mezzo del pensiero qualcosa viene *cambiato* nel modo in cui il contenuto si trova dapprima nella sensazione, nell'intuizione, nella rappresentazione; e solo mediante questo cambiamento la vera natura dell'*oggetto* viene alla coscienza.

23. δ) Poichè nel pensiero giunge a rivelarsi la vera natura solo e in quanto il pensiero è una *mia* attività, così quella vera natura è il *prodotto* del mio spirito in quanto soggetto pensante cioè di me secondo la mia semplice universalità, dell'*io esistente* semplicemente da sè, cioè della mia *libertà* (1).

24. Sul fondamento di queste determinazioni, i pensieri possono essere chiamati pensieri *obbiettivi*, tra i quali sono da annoverare anche le forme considerate dapprima dalla comune logica, che devono esser prese soltanto come forme del pensiero *consapevole*. La *logica* coincide perciò con la *metafisica*, con la scienza delle *cose costituite in pensieri*, i quali perciò valgono a esprimere le *essenze delle cose*.

79. La forma della logicità ha tre aspetti: *a*) *l'astratto o intellettuale*, *b*) *il dialettico o negativo-razionale*, *c*) *lo speculativo o positivo-razionale*.

Questi tre aspetti non costituiscono tre parti della logica, ma sono i *momenti di ogni realtà logica* cioè di ogni concetto o di ogni verità in generale. Essi possono essere posti complessivamente sotto il primo momento, *l'intellettuale*, e perciò essere tenuti separati l'uno dall'altro: ma così essi non sono considerati nella loro verità.

80. α) Il pensiero come *intelletto* rimane fermo alla determinazione immobile e alla differenza di essa nei confronti delle altre; una tale limitata astrazione vale per lui come esistente per sè e stante per sè.

81. β) Il momento dialettico è il superarsi di tali finite determinazioni e il loro passaggio nei loro opposti.

---

(1) L'azione del pensiero non soltanto *rivela* la vera, intrinseca essenza dell'oggetto, ma la *produce*, in virtù della sua libertà. La filosofia stabilisce perciò la vera oggettività e realtà del mondo.

Nella sua determinazione propria, la dialettica è la natura vera e propria delle determinazioni intellettuali, della cosa e del finito in generale. La riflessione è in primo luogo il procedere oltre la determinazione isolata ed un rapportarsi, per il quale questa è posta in relazione, sebbene sia conservata nel suo valore isolato. La dialettica invece è l'immanente procedere per il quale la unilateralità e la limitazione delle determinazioni intellettuali si rappresenta come ciò che essa è, cioè come la sua negazione. Ogni finito è: il superare se stesso. La dialettica forma perciò l'anima motrice del progresso scientifico ed è il principio attraverso il quale soltanto la connessione immanente e la necessità penetrano nel contenuto della scienza; e perciò in essa, in generale, è la vera e non estrinseca elevazione sul finito.

82. γ) Il momento speculativo o positivo-razionale costituisce l'unità delle determinazioni nella loro opposizione cioè l'affermativo, che è implicito nella loro soluzione e nel loro trapasso.

1° La dialettica ha un risultato positivo perchè ha un contenuto determinato o perchè il suo risultato non è veramente il vuoto astratto niente, ma è la negazione di determinazioni date, le quali sono contenute nel risultato perchè questo non è un immediato niente, ma è un risultato.

2° Il razionale è perciò, sebbene pensato e astratto, un concreto, perchè esso non è semplice e formale unità, ma unità di determinazioni distinte. Perciò la filosofia ha da fare in generale non con pure astrazioni o pensieri formali, ma soltanto con pensieri concreti.

3° Nella logica speculativa è contenuta la pura logica dell'intelletto, che può essere tratta fuori da essa; non c'è da fare per ottenerla che lasciar da parte il dialettico e razionale; e così essa diventa la logica comune, cioè una storia delle determinazioni del pensiero messe insieme, che valgono nella loro finitezza come qualcosa di infinito.

IV.

LO SPIRITO ASSOLUTO.

[*Enciclopedia*, 553]. Il concetto dello spirito ha la sua realtà nello spirito. Che questa realtà consista nella identità con quel concetto come sapere dell'idea assoluta, è cosa che implica necessariamente che l'intelligenza libera in sè sia liberata nella sua realtà e portata a quel concetto, per essere la forma degna di esso (1). Lo spirito soggettivo e lo spirito oggettivo debbono essere considerati come la via attraverso la quale si va formando questo aspetto della realtà o dell'esistenza.

554. Lo spirito assoluto è identità esistente eternamente in sè ed in sè ritornante e ritornata; è la sostanza una ed universale in quanto spirituale; è il giudizio in sè e in un sapere, per il quale essa è come tale. La religione, (come questa sfera altissima può essere in generale designata), è da considerare tanto come procedente dal soggetto e ritrovantesi in esso, tanto come oggettiva e procedente dall'assoluto spirito, il quale è, come spirito, nella sua comunità (2).

Che la fede nè qui nè in generale sia opposta al sapere, ma che anzi la fede sia un sapere e una particolare forma di sapere è già stato notato. Che oggidì si sappia così poco di Dio e ci si fermi così poco alla sua essenza oggettiva e in compenso si parli tanto di religione e cioè della dimora di Dio nell'aspetto soggettivo e si promuova la religione e non la verità come tale, tutto ciò implica almeno questa determinazione legittima: che Dio come spirito deve essere appreso nella sua comunità.

555. La coscienza soggettiva dello spirito assoluto è in sè essenzialmente processo, del quale l'immediata e sostanziale unità è la fede nella testimonianza dello spirito come certezza della verità ogget-

(1) Lo spirito assoluto è lo spirito che raggiunge il suo proprio concetto: che cioè si pone nella forma piena della sua realtà e della sua libertà. Ad esso sono preparazione lo spirito soggettivo (l'individuo) e lo spirito oggettivo (il diritto, la moralità e l'eticità come famiglia, società e stato).

(2) E a seconda che si considera come procedente dal soggetto o come oggettiva, si ha l'arte o la religione rivelata.

tiva (1). La fede, in quanto implica questa unità immediata e la implica come rapporto di determinazioni distinte, è, nella devozione e nel culto implicito o esplicito, oltrepassata nel processo per il quale si supera il contrasto giungendo alla liberazione spirituale; e attraverso questa mediazione quella prima certezza si invera; e si acquista la concreta determinazione di essa cioè l'accordo, la realtà dello spirito.

a) *L'arte.*

556. La forma di questo sapere, in quanto è immediata (il momento della finitudine dell'arte) è da un lato un rompersi in un'opera di esistenza comune esterna, nel soggetto che produce l'opera e in quello che la intuisce e l'apprezza; dall'altro, è la concreta intuizione e rappresentazione dello spirito, assoluto in sè, come l'ideale che è la forma concreta nata dallo spirito soggettivo; forma nella quale l'immediatezza naturale è soltanto simbolo dell'idea, per la cui espressione è stata trasfigurata dallo spirito modellatore a tal punto che la forma non mostra più in sè nient'altro che: — la forma della bellezza (2).

557. L'esteriorità sensibile nel bello, la forma dell'immediatezza come tale, è insieme la determinatezza del contenuto e Dio ha presso di sè, insieme alla determinatezza spirituale, quella di un elemento o di un'esistenza naturale. — Egli implica la cosidetta unità della natura e dello spirito, cioè l'immediato, la forma dell'intuizione, perciò non l'unità spirituale nella quale il naturale è posto soltanto come qualcosa di ideale, di superato e il contenuto spirituale è solo in rapporto a se stesso; non è lo spirito assoluto che appare in questa coscienza (3). Nell'aspetto soggettivo la comunità è certamente una comunità morale, perchè essa apprende la sua essenza come spirituale e con ciò la sua autocoscienza e realtà sono elevate

(1) La coscienza soggettiva, cioè l'arte, trova la sua unità nella fede (cioè nella certezza della verità oggettiva) che è propria della religione rivelata; la molteplicità delle forme sensibili della bellezza si raccoglie nell'unità assoluta di Dio. Il superamento del contrasto, cui allude subito dopo, è la filosofia.

(2) La bellezza è dunque il simbolo dell'idea, che essa rappresenta in forma immediata, cioè intuitiva o sensibile.

(3) Dio è nell'arte come unità di natura e spirito, cioè come natura che è simbolo dello spirito: non si è ancora realizzato come pura spiritualità. Perciò Egli come arte vive nel costume, non nella coscienza, della comunità.

alla libertà sostanziale. Ma, essendo ancora attaccata all'immediatezza, la libertà del soggetto è soltanto costume, senza la riflessione infinita in sè senza l'interiorità soggettiva della coscienza; e da ciò sono determinate, nel loro ulteriore sviluppo, la devozione e il culto della religione dell'arte bella.

558. L'arte ha bisogno per le intuizioni che devono essere prodotte da essa, non solo di un materiale esteriormente dato, al quale appartengono anche le immagini e le rappresentazioni soggettive; ma richiede per l'espressione delle forme spirituali, anche le forme date dalla natura, secondo quel significato che l'arte deve indovinare e possedere. Tra le figurazioni quella umana è la più alta e la più vera, perchè soltanto in essa lo spirito può avere la sua corporeità e quindi la sua espressione intuibile (1).

Si abbandona così il principio della imitazione della natura nell'arte, del quale non è possibile nessun intendimento sulla base di una opposizione così astratta: cioè finchè la natura è presa soltanto nella sua esteriorità e non come forma naturale significativa dello spirito, caratteristica, piena di significato (2).

563. L'arte bella (come la religione che le è propria) ha il suo futuro nella religione vera (3). La forma limitata dell'Idea passa in sè e per sè nell'universalità che è identica con la Forma infinita, — l'intuizione, il sapere immediato legato alla sensibilità, passa in un sapere che si media in sè, in un'esistenza, che è essa stessa il sapere, nella Rivelazione; cosicchè il contenuto dell'Idea ha a suo principio la determinazione dell'intelligenza libera, e, come spirito assoluto, è per lo spirito.

b) *La religione rivelata.*

564. Nel concetto della vera religione, cioè di quella il cui contenuto è lo spirito assoluto, c'è che essa sia rivelata e rivelata da

---

(1) Poichè la natura vale nell'arte solo come simbolo dello spirito, così la forma corporea umana, che è la stessa espressione naturale dello spirito, è per eccellenza oggetto dell'arte.

(2) L'arte non può essere imitazione della natura, perchè la natura, nel suo significato, è già simbolo dell'idea, è già arte.

(3) La religione toglie ogni vero significato all'arte, perchè realizza compiutamente ciò che essa è solo imperfettamente. La religione infatti esprime l'idea non più sotto forma immediata e sensibile, ma in forma puramente spirituale, come Esistenza che è sapere, Dio che si rivela.

Dio. Infatti poichè il sapere, il principio per il quale la sostanza è spirito, come forma infinita esistente di per se stessa è ciò che si determina da sè, esso è pure assolutamente un manifestarsi: lo spirito è spirito soltanto in quanto è per lo spirito; e nella religione assoluta lo spirito assoluto non manifesta più i suoi astratti momenti, ma se stesso.

565. Lo spirito assoluto, avendo superata l'immediatezza e la sensibilità della forma e del sapere, è nel suo contenuto lo spirito della natura e dello spirito in quanto esiste in sè e per sè; e, nella sua forma, è per il sapere soggettivo della rappresentazione. Da un lato, questa dà ai momenti del suo contenuto l'indipendenza, e li rende presupposti scambievoli e apparizioni succedentisi l'una all'altra e costituenti un insieme di eventi secondo le determinazioni finite della riflessione. Dall'altro lato tale forma di un modo finito della rappresentazione è superata dalla fede in uno spirito unico e dalla devozione del culto.

566. In questa separazione la forma si divide dal contenuto e in quella i momenti distinti del concetto si distinguono in sfere o elementi particolari, in ciascuno dei quali si rappresenta l'assoluto contenuto, *a*) come contenuto eterno che resta in se stesso nelle sue manifestazioni; *b*) come distinzione dell'essenza eterna dalla sua manifestazione, la quale attraverso questa distinzione diviene mondo dell'apparenza nel quale il contenuto trova posto; *c*) come infinito ritorno e riconciliazione del mondo alienato con l'essenza eterna, come il ritorno di essa dall'apparenza all'unità della sua pienezza (1).

571. Questi tre sillogismi che costituiscono l'unico sillogismo della mediazione assoluta dello spirito stesso sono la rivelazione dello spirito che esplica la sua vita nel circolo delle forme concrete della rappresentazione. Dal loro dividersi e dal loro susseguirsi temporale ed esterno lo sviluppo della mediazione si raccoglie nel suo risultato, nel congiungersi dello spirito con se stesso, nel congiungersi non solo alla semplicità della fede e della devozione sentita ma anche al pensiero: nella semplicità immanente di questo trova il suo spiegamento anche lo sviluppo ma conosciuto come una connessione inseparabile dell'eterno

(1) Sono qui adombrate le tre Persone divine. Dio nella sua eternità; il Figlio come creatore del mondo; lo Spirito come condizione del ritorno del mondo a Dio.

semplice ed universale spirito in se stesso. In questa forma della verità, la verità è oggetto della filosofia.

c) *La filosofia.*

572. Questa scienza è come tale l'unità dell'arte e della religione. L'arte che ha per forma l'intuizione estrinseca e perciò la produzione soggettiva e la disgregazione del contenuto sostanziale in molte forme indipendenti si raccoglie nella totalità della religione; e questa, della quale è propria una rappresentazione che procede disgiungendo e mediante ciò che ha disgiunto, non solo viene connessa in un tutto nella filosofia, ma anche viene in essa unificata in una semplice intuizione spirituale e con ciò elevata al pensiero autocosciente. Questo sapere è perciò il concetto, conosciuto pensando, dell'arte e della religione, concetto nel quale ciò che nel contenuto è diverso vien conosciuto come necessario e questa necessità vien conosciuta come libera (1).

573. La filosofia si determina quindi come una conoscenza della necessità del contenuto della rappresentazione assoluta come pure della necessità di entrambe le forme: da un lato, della intuizione immediata e della sua poesia come pure della rappresentazione presupponente, e della rivelazione oggettiva ed esterna; dall'altro lato, e originariamente, del soggettivo ritorno in se stesso e poi del movimento soggettivo e della identificazione della fede e del presupposto. Questa conoscenza è perciò il riconoscimento di questo contenuto e della sua forma; è la liberazione dalla unilateralità delle forme e la elevazione di esse nella forma assoluta, che si determina da se stessa come contenuto, e rimane identica con esso; e così è la conoscenza di quella necessità esistente in e per se stessa. Questo movimento che è la filosofia, si trova già compiuto, in quanto la filosofia costituisce nella conclusione il suo proprio concetto cioè guarda indietro al suo proprio sapere.

574. Questo concetto della filosofia è l'idea che pensa se stessa, la verità che sa, la logicità nel senso che essa è l'universalità inverata nel contenuto concreto come nella sua realtà. La scienza è tornata

(1) La filosofia è il concetto necessario dell'arte, della religione, e così di tutto il reale. Essa dimostra la necessità di ogni contenuto spirituale; ma nell'atto di questa dimostrazione realizza la libertà.

in tal modo al suo inizio; e la logicità è il suo risultato in quanto è la spiritualità. Dal giudizio presupponente per il quale il concetto era soltanto in sè e l'inizio era immediato, e quindi dall'apparenza che essa aveva al principio, la spiritualità si è elevata al suo puro principio come al suo proprio elemento.

SCHOPENHAUER

CENNO BIOGRAFICO. — Nato a Danzica nel 1788 compì i suoi studi e la sua formazione mentale nell'epoca della massima fioritura dell'idealismo. Contro di esso, e sopratutto contro la sua formulazione hegeliana, Schopenhauer ebbe una costante avversione che lo spinse ripetutamente ad una polemica violenta ed aspra, dalla quale non ricavò gran vantaggio. Pubblicò nel 1818 la sua opera maggiore: *Il mondo come volontà e rappresentazione;* ma l'opera non ottenne il successo da lui sperato per il predominio incontrastato che l'idealismo esercitava in quel periodo nel mondo culturale. Scarso successo ebbe Schopenhauer anche nel suo insegnamento universitario nel quale conseguì solo il grado di libero docente. Soltanto verso la metà del secolo, col declinare dell'idealismo hegeliano, cominciò per lui un periodo di celebrità, del quale godè fino alla morte avvenuta nel 1860.

OPERE. — Schopenhauer pubblicava nel 1813 la sua tesi di laurea: *La quadruplice radice del principio di ragion sufficiente,* nella quale enumerava quattro forme del principio di ragione: la causazione (nel mondo naturale), la motivazione (nel mondo della volontà), la ragion d'essere (nel mondo spazio — temporale), la ragion sufficiente (nel mondo del pensiero).

Dell'opera sua maggiore pubblicava nel 1859 una seconda edizione accresciuta da un volume di *Supplementi.* Seguiva lo scritto *Sulla libertà della volontà umana* e l'altra opera che illustra e difende il contenuto del Mondo, *Parerga und Paralipomena* (1851).

CAPISALDI DEL SISTEMA. — Schopenhauer parte della distinzione kantiana tra fenomeno e noumeno. Il fenomeno, cioè il mondo della conoscenza umana, è rappresentazione; e le forme *a priori* della rappresentazione sono lo *spazio,* il *tempo* e la *causalità* che determinano l'individuazione dei singoli esseri e perciò la molteplicità del mondo e della conoscenza. Ma il noumeno di questo mondo, cioè l'essenza della realtà in tutti i suoi gradi è la *volontà:* che Schopenhauer intende non come volontà razionale, ma come *volontà di vita,* oscuro irresistibile impulso a vivere. Di questa volontà lo stesso intelletto è uno strumento; giacchè quel mondo della rappresentazione, che è proprio dell'intelletto, non è altro che l'*oggettivazione* che la volontà fa di se stessa per meglio conseguire i suoi fini.

Ora la vita, appunto come manifestazione di questa oscura e irresistibile volontà di vita, è essenzialmente dolore. Giacchè la volontà di vita si esprime nel bisogno, e bisogno è mancanza cioè dolore; mentre l'appagamento del bisogno o fa nascere altri bisogni o genera noia. La liberazione dal dolore della vita si può ottenere soltanto con la liberazione della volontà di vita. La volontà di vita tace momentaneamente nella contemplazione estetica, che è disinteressata e che è perciò una pausa di liberazione. Ma la liberazione definitiva si può ottenere solo con l'annullamento graduale della volontà di vita, che l'*ascetismo* realizza e che tende verso un nulla che può essere esso, forse, la vera realtà.

Cenno bibliografico. — Le edizioni delle opere di Schopenhauer sono diverse; la più nota è quella del Deussen, 1911 seg. (1).

Cfr. Nietzsche, *S. als Erzieher* (1874); Ribot, *La philosophie de S.* (1874); K. Fischer, *S.* (1893; 3ª ediz. 1908); Simmel, *S. e Nietzsche*, traduz. italiana, Torino, Paravia; Covotti, *La vita e il pensiero di A. S.* (1910); *La metafisica del bello e dei costumi di A. S.* (1934); Zini, *S.* (1923); Padovani, *A. S.: l'ambiente la vita le opere* (1934).

(1) Le traduzioni seguenti sono di C. Mazzantini (ed. Paravia).

I.

LA VOLONTÀ COME ESSENZA O NOUMENO DEL MONDO.

[*Il mondo*, ecc. § 53]. La considerazione genuinamente filosofica del mondo, e cioè quella che ci fa conoscere la sua intima essenza e ci fa così oltrepassare il fenomeno; una tal considerazione può esser solo quella che ricerca non il *donde* e il *verso dove* e il *perchè*, ma sempre e dovunque soltanto il *che cosa* sia il mondo. Essa considera le cose non secondo una qualsiasi relazione, non in quanto si generano e si corrompono, in breve, non secondo una qualsiasi delle quattro forme del principio di ragion sufficiente, tutt'al contrario, essa ha per oggetto proprio *ciò che* rimane ancora, dopo che ci si sia perfettamente liberati da un tal modo di considerare, ligio al suddetto principio.

[§ 54]. La volontà, considerata puramente in se stessa, è soltanto un impulso cieco e irresistibile, affatto privo di conoscenza; e tale ancora la vediamo nella natura inorganica e vegetale, e nelle sue leggi; come del resto anche nella parte vegetativa della nostra stessa vita. Ma essa acquista, per mezzo del mondo della rappresentazione, sorto e sviluppatosi precisamente a suo servizio, la conoscenza del suo proprio volere, e di quel che sia ciò che essa vuole: che non è poi nient'altro se non questo mondo, la vita precisamente com'essa è. Perciò appunto noi chiamammo il mondo fenomenico suo specchio, sua oggettività; e siccome ciò che la volontà vuole è sempre la vita (precisamente perchè la vita null'altro è se non la manifestazione di quella volontà per la rappresentazione), così ci serviamo di una formula equivalente e soltanto pleonastica, quando, invece di dire semplicemente « la volontà », diciamo « la volontà di vivere ».

Poichè la volontà è la cosa in sè, l'intimo contenuto, l'essenza costitutiva del mondo; mentre la vita, il mondo visibile, il fenomeno, è soltanto invece lo specchio della volontà; così dovrà la vita accompagnare inseparabilmente la volontà, come l'ombra accompagna il corpo; e quando la volontà è presente sarà presente anche la vita, il mondo. Alla volontà di vivere, pertanto, la vita è assicurata; fintantochè siamo pieni della volontà di vivere, non abbiamo da preoccu-

parci per la nostra esistenza, neppure al cospetto della morte. Certo vediamo l'individuo nascere e perire; ma l'individuo è soltanto fenomeno, esiste soltanto per la conoscenza circoscritta nei limiti del principio di ragione sufficiente, e del *principium individuationis*. Agli occhi di questa conoscenza, esso individuo riceve certo la sua vita come un dono. Emerge dal nulla, e quindi patisce con la morte la perdita di quel dono, e ritorna nel nulla.

La natura tutta quanta non è se non la manifestazione e anche l'adempimento della volontà di vivere. La forma di questa manifestazione è il tempo, lo spazio e la causalità; per mezzo di questi si attua l'individuazione, la quale porta con sè la necessità, ineluttabile per l'individuo, di nascere e di perire. Ciò non contrasta con la volontà di vivere della cui manifestazione l'individuo è per così dire solo un singolo esemplare o caso speciale (*specimen*), più di quanto la totalità della natura possa dirsi sofferente per la morte di un individuo, giacchè non è punto dell'individuo, ma della specie soltanto, che la natura si preoccupa; per la conservazione della specie soltanto essa si adopera con ogni impegno, provvedendovi con tanta prodigalità, con la sovrabbondanza quasi mostruosa dei germi e la potente spinta alla riproduzione. Al contrario l'individuo non ha per lei nessun valore; e non lo può avere, dato che il regno della natura è il tempo infinito, lo spazio infinito, e in questi l'infinito numero degli individui possibili. Perciò essa è sempre pronta a lasciar cadere, lasciar perire l'individuo; e questi conseguentemente, non solo rimane esposto alla morte in mille modi e per i casi più insignificanti, ma è già fin da principio alla morte infallibilmente predestinato, e ad essa portato incontro dalla natura, dal momento in cui ha contribuito alla conservazione della specie. Con ingenua e brutale franchezza pronunzia così la natura medesima la grande verità: che soltanto le idee (1), non gl'individui, posseggono una vera e propria realtà, costituendo la perfetta oggettività del volere. Siccome poi l'uomo è la stessa natura, e anzi è la natura nel più alto grado della sua autocoscienza, così egli è anche la stessa volontà di vivere.

---

(1) Le idee nel senso platonico, cioè le specie. Tali specie costituiscono la prima oggettivazione della volontà di vivere, oggettivazione che si sottrae al principio di individuazione (la specie è una sola).

II.

LA VOLONTÀ COME DOLORE.

[§ 60]. La volontà, in tutti i gradi della sua manifestazione, da quello infimo a quello supremo, manca affatto d'un ultimo fine, d'un ultimo scopo; sempre si sforza, poichè il suo sforzarsi è tutto il suo essere; senza che a questo sforzo possa porre termine alcun fine raggiunto; perciò non è capace di alcuna definitiva soddisfazione, nè può fermarsi se non per effetto di qualche ostacolo, tendendo sempre, di per sè, indefinitamente oltre. L'abbiamo subito veduto nella più semplice delle manifestazioni della natura: il peso. Il quale non cessa dallo sforzarsi, dal tendere verso un punto centrale ed inesteso, il cui raggiungimento significherebbe l'annullamento del peso stesso, e della materia. Tendenza, questa del peso, che non può nè potrebbe mai cessare, quand'anche l'intero mondo si condensasse in una sfera perfettamente compatta, senza alcun intervallo, senza alcuna possibilità di spostamento delle parti. L'abbiamo visto di nuovo, nelle altre semplici manifestazioni della natura. Il solido per esempio si sforza, o per fusione o per soluzione, verso lo stato liquido, nel quale soltanto possono liberarsi le sue forze chimiche, che il freddo paralizza nel carcere della rigidità. Ma il liquido, a sua volta, tende allo stato gassoso, nel quale anzi passa senz'altro appena sia liberato da ogni pressione. Nessun corpo è senza affinità elettive, e cioè senza tendenza; diciamo pure (come avrebbe detto Jakob Böhme) senza brama e avidità. L'elettricità propaga all'infinito quell'autosdoppiamento che le è essenziale (per quanto la massa del globo terrestre ne assorba gli effetti). Il galvanismo è parimenti, sinchè la pila rimane attiva, un fenomeno, che si rinnova incessantemente e senza scopo, di divisione e riconciliazione. Una consimile tendenza irrequieta non mai soddisfatta, ci si fa innanzi nel modo di esistere delle piante; uno spingersi ininterrottamente innanzi, attraverso a forme via via più complicate, finchè il punto terminale (il seme) viene ad essere di nuovo punto iniziale. E tuttociò si ripete all'infinito: mai uno scopo, mai una soddisfazione finale, mai un punto di riposo. Dovremo altresì ricordarci di un'altra osservazione fatta nel secondo libro: che cioè dovunque le molteplici forze di natura e forme organiche si disputano la materia per manifestarsi, in quanto ciascuna possiede

soltanto quella materia che ha sottratto all'altra. Così è sempre in atto, senza interruzione, un combattimento per la vita e per la morte; dal quale principalmente deriva l'opposizione, per la quale dovunque viene ostacolata quella tendenza, che costituisce l'intimo essere di ciascuna cosa. Incalza, la tendenza, inutilmente, ma pure non può mutare l'esser suo; si tormenta in ogni modo, si torce e ritorce in se stessa, finchè questa sua particolare manifestazione perisce mentre altre avidamente occupano il suo posto e la sua materia.

Già da tempo abbiamo appreso a riconoscere questa tendenza, la quale costituisce il nocciolo e l'« in sè » di ogni cosa, come quella medesima e identica che in noi, dove più esplicitamente si manifesta nella luce della perfetta coscienza, prende il nome di *volontà*. Perciò anche chiamiamo *sofferenza* il suo essere impedita da un ostacolo, che si frappone fra lei e lo scopo che a volta a volta si propone; mentre il raggiungimento dello scopo potrà essere detto *soddisfazione*, benessere, felicità. Queste denominazioni possiamo trasferirle anche a quelle manifestazioni del mondo inconsapevole, le quali sono più deboli per grado ma identiche per natura. E allora potremo dire, senz'altro, che noi vediamo tutte queste manifestazioni irretite in una perenne sofferenza, senza alcuna duratura felicità. Poichè ogni tendenza nasce da un bisogno, da una insoddisfazione del proprio stato, e quindi è sofferenza finchè non sia soddisfatta: ma nessuna soddisfazione è duratura, anzi piuttosto è sempre soltanto il punto iniziale d'una nuova tendenza. La tendenza, la vediamo dappertutto ostacolata nei modi più diversi, dappertutto in lotta, e dunque infine sempre come sofferenza: nessun fine ultimo della tendenza, e quindi neppure alcun limite, alcuno scopo della sofferenza.

Ciò che noi scopriamo solo aguzzando l'attenzione e con grande sforzo della natura inconsapevole, ci si fa incontro invece con tutta evidenza, alla luce del sole, nella natura consapevole, nella vita degli animali, la cui sofferenza continua è ben facile da dimostrare o meglio da constatare. Tuttavia, senza indugiare in questo stadio intermedio, rivolgiamoci là dove tutto questo, nella luce della più perfetta conoscenza, si manifesta nel modo più evidente: rivolgiamoci, dunque all'uomo. Poichè, via via che la manifestazione della volontà è più perfetta, la sofferenza si fa anch'essa via via più manifesta. Nella pianta non vi è ancora nessuna sensibilità, e perciò nessun dolore propriamente detto; un grado limitatissimo di dolore si ritrova negli

animali inferiori, negli infusori e nei radiati; ancora negl'insetti la capacità di sentire e di soffrire è assai limitata. Soltanto col sistema nervoso dei vertebrati questa capacità si sviluppa in alto grado; e tanto più quanto maggiormente l'intelligenza si sviluppa. Nella stessa misura, insomma, in cui la conoscenza arriva alla chiarezza e la consapevolezza cresce, cresce anche il tormento il quale conseguentemente raggiunge il suo più alto grado nell'uomo; e in questo di nuovo tanto più, quanto più l'uomo chiaramente conosce, quanto più è intelligente; colui nel quale vive il genio ha il grado massimo del dolore. In questo senso, e cioè riferendomi al grado della conoscenza in genere (non del solo sapere astratto) capisco e faccio anche mia, in questo luogo, quella sentenza del Koheleth: *qui auget scientiam, auget et dolorem.*

E perciò consideriamo, nell'*esistenza umana*, l'intimo ed essenziale destino del volere. Ciascuno potrà facilmente ritrovare quel medesimo (solo in modo più debole e in diversi gradi) nella vita dell'animale bruto; e così potrà persuadersi a sufficienza, anche per mezzo delle sofferenze degli animali, di questa verità essenziale, che *ogni vita è sofferenza.*

III.

LA LIBERAZIONE DAL DOLORE.

[§ 68]. Come l'odio e la malvagità sono condizionati dall'egoismo, e l'egoismo è a sua volta radicato nel fatto che la conoscenza resta imprigionata nel *principium individuationis*; così la penetrazione conoscitiva, attraverso e al di là di questo medesimo *principium individuationis*, costituisce ad un tempo l'origine e l'essenza della giustizia, e poi (aumentando d'intensità) dell'amore e della nobiltà d'animo, fino al più alto grado. Solo questo superamento conoscitivo del *principium individuationis*, togliendo la distinzione fra l'individualità propria e l'altrui, rende possibile e spiega la perfetta bontà dell'intimo sentire, fino all'amore più disinteressato e al più generoso sacrificio di sè per gli altri.

Ora, allorchè questa visione attraverso il *principium individuationis*, questa conoscenza immediata dell'identità del volere in tutte le sue manifestazioni, si trova realizzata con alto grado di consapevolezza; ben presto allora essa mostrerà di avere sulla volontà un in-

flusso ancor più profondamente efficace. Quando cioè innanzi agli occhi d'un uomo quel velo di Maia, il *principium individuationis*, si è così completamente lacerato che egli non fa più la distinzione egoistica tra la persona propria e la persona di altri, e prende anzi ai dolori degli altri individui una parte così viva come ai suoi dolori proprii; e perciò ancora non soltanto è soccorrevole nel più alto grado, ma addirittura pronto a immolare la sua propria individualità, non appena parecchie altre individualità debbano con questo mezzo esser salvate; quando siamo a questo punto, va da sè che un tal uomo, che riconosce in tutti gli esseri se stesso, il suo più intimo e vero « se stesso », deve anche considerare come suoi proprii i dolori infiniti di ogni vivente, e così appropriarsi il dolore dell'intero mondo. Nessun dolore, ormai, gli è estraneo. Tutti i tormenti degli altri, che egli vede e che così raramente riesce a lenire; tutti i tormenti di cui ha notizia solo in modo indiretto; persino quelli che egli conosce soltanto come possibili, operano sul suo spirito come suoi proprii. Non è soltanto l'alternativa di gioia e dolore nella sua persona individua, quella che egli tien d'occhio, come fa l'uomo ancora prigioniero del suo egoismo; tutto invece — guardando egli al di là del *principium individuationis* — gli è ugualmente vicino. Egli conosce il tutto, afferma bene la sua essenza profonda, e trova che essa consiste in un continuo svanire, in un vano aspirare, in un'intima contraddizione e in un perpetuo soffrire. Dovunque rivolga lo sguardo, vede un'umanità che soffre, un'animalità che soffre, un mondo che dilegua. E tutto questo gli è così intimamente vicino, come è vicina all'egoista la sua propria individua persona. Perchè mai dovrebb'egli allora, con una simile conoscenza del mondo, affermare proprio questa vita con atti continuamente rinnovati della sua volontà, e in questo modo sempre più intimamente legarsi ad essa, sempre più fortemente farla pesare sopra di sè? Colui che è ancora prigioniero del *principium individuationis*, e perciò dell'egoismo, conosce soltanto le cose singole e il loro rapporto con la sua propria persona; perciò le cose singole divengono di continuo sempre nuovi *motivi* della sua volontà. Al contrario, la sopra descritta conoscenza del tutto, dell'essenza delle cose in sè, diventa *quietivo* di ogni e qualsiasi volere. La volontà si distoglie ormai dalla vita; ha orrore di quei suoi piaceri, nei quali riconosce ormai l'affermazione della vita stessa. L'uomo giunge così allo stato della rinunzia volontaria, della rassegnazione, della vera

tranquillità e della totale assenza di volontà. Anche noi altri, che siamo ancora avvolti nel velo di Maia, di tempo in tempo, in occasione di dolori proprii acutamente sentiti o di dolori altrui molto vivacemente rappresentati, ci avviciniamo assai alla conoscenza (intuitiva) della nullità e dell'amarezza della vita; e ben vorremmo, con una rinunzia totale, decisa una volta per sempre, spezzare alle brame il loro pungolo doloroso, chiudere ogni accesso a qualsiasi dolore, purificarci e santificarci. Ma tosto di nuovo c'irretisce l'inganno delle apparenze; e i loro motivi mettono di nuovo la nostra volontà in movimento; non possiamo strappare i nostri legami. Dice perciò Gesù: « È più facile ad un cànapo d'àncora entrare attraverso la cruna d'un ago, che ad ricco entrare nel regno di Dio ».

La vita si può paragonare a una strada circolare di carboni ardenti, con alcuni luoghi freschi. Noi tutti dobbiamo ininterrottamente correre attraverso quella strada. Ma colui che è ancora irretito dall'illusione trae conforto dalla freschezza del luogo sul quale eventualmente e provvisoriamente si trova, o che vede vicino davanti a sè; e continua a correre per quella strada. Colui invece che ha appreso a conoscere, di là dal *principium individuationis*, l'essenza in sè delle cose e quindi la reale totalità del mondo; questi non è più suscettivo di consolazioni siffatte. Egli vede se stesso simultaneamente in tutti i luoghi, e si ritira. La sua volontà rifugge; non afferma il suo proprio essere (rispecchiantesi nel fenomeno), anzi lo rinnega. Il fenomeno, per mezzo del quale tutto ciò si fa palese, è il passaggio dalla virtù all'*ascesi* (1).

---

(1) La virtù è dunque solo un grado preparatorio alla negazione totale della volontà di vita, realizzata dall'ascesi.

ROSMINI

La filosofia italiana dell'Ottocento abbandona le tradizioni sensistiche ed illuministiche che l'avevano dominata nel Settecento ed inizia un indirizzo che, pur ricollegandosi alla tradizione spiritualistica cattolica, utilizza i risultati della filosofia europea, cioè del criticismo e dell'idealismo. Già Pasquale Galluppi (1770-1846) segna il distacco dalla gnoseologia sensistica propria dell'illuminismo ed inizia un'opera di esposizione e di critica del pensiero europeo, che fu molto utile allo sviluppo della cultura filosofica italiana. Ma il rinnovamento della concezione spiritualistica sul fondamento di una critica del kantismo e dell'idealismo è dovuto ad Antonio Rosmini.

Cenno biografico. — Antonio Rosmini Serbati nacque nel 1797 a Rovereto. Studiò teologia a Padova; si ordinò sacerdote nel 1821. Visse per alcuni anni a Rovereto, poi passò a Milano. È fondatore di un ordine religioso del quale dettò le regole. Morì nel 1855.

Opere. — Rosmini pubblicava nel 1830 la sua opera fondamentale: *Nuono Saggio sull'origine delle ideee*, in quattro volumi. Questa opera che avrebbe dovuto essere l'introduzione ad una vastissima enciclopedia filosofica, doveva poi rimanere il suo scritto fondamentale. Per la sua dottrina morale, risulta fondamentale l'altro scritto pubblicato nel 1831: *Principii della scienza morale*. A questi, nel 1837, aggiunse la *Storia comparativa e critica dei sistemi intorno ai principii della morale*. E negli ultimi anni della sua vita, trascorsi in solitudine a Stresa, compose l'*Introduzione alla filosofia*, la *Logica*, la *Teosofia*.

Capisaldi del sistema. — La preoccupazione dominante del pensiero di Rosmini è l'oggettività della conoscenza. Kant aveva posto nel soggetto e nelle sue forme a priori le condizioni della validità della conoscenza. Rosmini intende restituire all'oggetto la funzione di garantire questa validità. Ma l'oggetto della conoscenza non è l'oggetto dell'esperienza: l'esperienza suppone già un principio oggettivo di validità. Affermare che una cosa, data dall'esperienza, esiste, si può solo in quanto si ha già in sè l'*idea* dell'esistenza: questa deve precedere l'apprendimento della cosa, perchè senza di essa la cosa non potrebbe essere riconosciuta esistente. L'idea dell'esistenza in generale, o *idea dell'essere*, è dunque l'idea innata fondamentale, condizione di ogni altra conoscenza e quindi principio

della conoscenza e luce di ragione nell'uomo. Essa non può spiegarsi altrimenti che come un dono divino. Ogni conoscenza la presuppone, si fonda su di essa ed è una determinazione di essa, che in sè è indeterminata. La conoscenza determinata e concreta, la conoscenza di un singolo ente è la *percezione intellettiva.* Essa è la sintesi tra una sensazione, come pura modificazione soggettiva, e l'idea dell'essere universale; è l'atto col quale le singole cose si riconoscono nella loro esistenza concreta, atto al quale l'idea dell'essere conferisce l'oggettività, trasformando la modificazione sensibile in un ente reale. Dalla percezione intellettiva si sviluppa tutta la conoscenza. E dall'idea dell'essere che è il suo fondamento si sviluppa anche l'attività morale dell'uomo. L'essere, di cui abbiamo l'idea, è il bene stesso, principio e fine delle azioni morali. Nel dominio della moralità, come in quello della conoscenza, Rosmini affida il valore ad un principio oggettivo che, in ultima analisi, è Dio stesso.

CENNO BIBLIOGRAFICO. — Opere principali: *Opuscoli filosofici*, 2 volumi, 1827-28; *Nuovo saggio sull'origine delle idee*, 4 volumi, 1830; 3 volumi, 6ª ediz., 1875-77; *Principii della scienza morale*, 1ª ediz. 1831; 3ª ediz. 1867; *Teodicea*, 1845; *Psicologia*, 2 volumi, 1850, ristampa 1887; *Introduzione alla filosofia*, 1850-51, ristampato a cura di CAVIGLIONE, 4 volumi, 1824-25; *Aristotele esposto ed esaminato*, 1853, ristampa 1857; *Teosofia*, 5 volumi, 1859-74. Delle opere di Rosmini è in corso l'*Edizione nazionale.*

Cfr. TOMMASEO, *A. R.*, 1855, ristampato (CURTO) 1929; GIOBERTI, *Degli errori filosofici di A. R.*, 1841, 2ª ediz. in 3 volumi, 1843-44; GENTILE, *Rosmini e Gioberti*, 1898; CARABELLESE, *La teoria della percezione intellettiva di A. R.*, 1907; PALHORIÈS, *Rosmini*, 1908; CAVIGLIONE, *Il R. vero: saggio d'interpretazione*, 1912; GALLI, *Kant e R.*, 1914; CAPONE-BRAGA, *Saggio su R.: il mondo delle idee*, 1914; CHIAVACCI, *Il valore morale nel R.*, 1921.

I.

L'ESSERE.

A) *Il giudizio e l'idea dell'essere.*

[*Nuovo Saggio*, II, sez. V]. *L'idea d'una cosa si distingue dal giudizio sulla sussistenza della cosa.*

Per accorgersi che quando lo spirito nostro *intuisce* semplicemente l'*idea*, fa un'operazione totalmente distinta da quella d'allora che *giudica* che un ente qualsivoglia sussista, conviene osservare che quando io mi formo l'*idea* ovvero il *concetto* di qualche ente, posso aver questo concetto in un modo perfetto, comprendendo tutte le qualità tanto essenziali che accidentali dell'ente a cui penso, senza però che io ancora *giudichi* che egli realmente esista. Poniamo l'idea, il concetto, di un cavallo: io posso avere il concetto di un cavallo: io posso avere il concetto non solo di un cavallo in genere, ma di un cavallo fornito di tutte quelle particolarità che sono necessarie a quest'ente per l'esistenza: sicchè, ov'io creator fossi, potrei questo mio concetto mettere in essere, e fare il cavallo pensato esister realmente, ove non sarebbe nessuna particolarità più di quelle che io concepite mi avessi, o sia che nella mia idea quasi in esemplare e tipo si contenessero. Non sarebb'egli vero, che quel cavallo fu copiato e ritratto da quel mio concetto, da quel cavallo ch'io m'aveva prima ideato e imaginato? Fuor di dubbio, il cavallo materiale ebbe una dipendenza dal mio pensiero, dal concetto di lui. Quel mio concetto completo del cavallo, ricevette egli viceversa qualche cosa della reale sussistenza del medesimo cavallo? Nulla al tutto. Quel concetto doveva essere perfetto innanzi all'esistenza del cavallo, per servirmi di norma od esemplare a produrlo e foggiarlo: e dopo che il cavallo fu bello e perfetto, il concetto non guadagnò più nulla da lui, nè guadagnar poteva alcuna cosa.

Di qui dunque si prenda lume a conoscere la natura delle idee: *le idee sono indipendenti* (in quanto alla lor natura) *dalla reale esistenza degli individui*: sicchè esse possono essere perfette innanzi all'esistenza reale di questi: e ove questi vengano ad esistere, la loro sussistenza non aggiunge nulla all'idea o concetto della cosa. Si viene così a conoscere la differenza che passa tra l'avere un'*idea*, e il *giu-*

dicare che la cosa, di cui si ha l'idea, realmente esista. Questo giudizio non fa che portare in noi una *persuasione* della *sussistenza* della cosa, che giudichiamo esistente in modo reale: *persuasione* che non è che un *assenso*, un operazione di genere suo proprio, che non si dee in nessun modo confondere colla *intuizione* dell'idea.

Nelle idee delle cose non si contiene mai la sussistenza delle medesime.

Sussistenza di una cosa [è] la reale attuale esistenza della medesima. La proposizione enunciata è un corollario dell'art. precedente. E di vero, se l'idea è perfetta ed intera senza che in essa si comprenda nessun pensiero della reale ed attuale esistenza delle cose, l'*idea* dunque non ci serve nulla a farci conoscere le cose come *sussistenti*: essa non ce le presenta che come *possibili*: noi conosciamo la sussistenza delle cose come con un'altra operazione del nostro spirito essenzialmente diversa dalla intuizione dell'idea, la quale chiamiamo *giudizio*.

L'idea dell'essere non presenta che la semplice possibilità.

La *possibilità* ci rimane dopo l'ultima astrazione che possiamo fare sopra un ente pensato: se noi pensiamo un ente sussistente senza conoscerne la qualità, noi possiamo da un tal ente astrarre ancora qualche cosa, cioè la *persuasione* della sua sussistenza, e ci rimane tuttavia il pensiero della possibilità di quell'ente. — L'idea dunque universalissima di tutte, che è anche l'ultima delle astrazioni, è l'*essere possibile*, che si esprime semplicemente nominandolo *idea dell'essere*.

L'uomo non può pensare a nulla senza l'idea dell'essere.

L'analisi di qualunque nostra cognizione ci dà per risultamento costante la proposizione sopraposta. L'*esistenza* è di tutte le qualità comuni delle cose la comunissima ed universalissima. Pigliate qualunque oggetto vi piaccia, cavate da lui con l'astrazione le sue qualità proprie, poi rimovete ancora le qualità meno comuni, e via via le più comuni ancora: nella fine di tutta questa operazione, ciò che vi rimarrà per ultima qualità di tutte, sarà l'esistenza: e voi per essa potrete ancora pensare qualche cosa, penserete un ente, sebbene sospenderete il pensiero del suo modo d'esistere. — Questo vostro pensiero non avrà più per oggetto che un ente perfettamente indeterminato, perfettamente incognito nelle qualità sue, una x; ma questa

sarà ancora *qualche cosa*, perchè l'esistenza, sebbene indeterminata, vi rimane: non è in tal caso il *nulla* l'oggetto del vostro pensiero, perchè nel nulla non si concepisce esistenza nè pur possibile; e voi pensate che esiste o può esistere un ente, il quale avrà certo tutte quelle qualità che a lui sono necessarie acciocchè esista, sebbene queste a voi siano incognite, o in somma non ci pensiate: e questa è pur un'idea, sebbene al tutto indeterminata.

All'incontro, se dopo aver tolte via da un ente tutte le altre qualità, sì le proprie come le comuni, togliete via ancora la più universale di tutte, l'*essere*; allora non vi rimane più nulla nella vostra mente, ogni vostro pensiero è spento, è impossibile che voi più abbiate idea alcuna di quell'ente.

L'idea dell'essere non ha bisogno d'alcun'altra idea per essere intuita.

Abbiamo veduto, che prendendo una nostra idea, di qualsiasi ente vogliamo, e cominciando, per così dire, a notomizzarla, noi possiamo tagliare da lei prima le parti sue specialissime, ed appresso le meno comuni, appresso ancora le più comuni; e che quando noi l'abbiamo così spolpata e scarnata, l'ultima cosa che ci rimane, e quasi direbbesi l'ossatura comune di tutte le altre qualità che abbiam rimosse, è l'*essere*, che perciò solo dicesi la più astratta di tutte le idee: tolta via la quale, ogni altra idea e pensiero ci è reso impossibile: mentre ella soprastà nella mente, anche tutta sola e nuda come la si giunge a contemplare a forza di quelle astrazioni. Dunque *ella non ha bisogno d'altro per essere intuita, è intuibile e conoscibile per se stessa.*

B) *L'origine dell'idea dell'essere.*

L'idea dell'essere non viene dalle sensazioni corporee.

Quando noi pensiamo un ente in universale, od anche qualche ente particolare, allora noi non facciamo che considerare quel dato ente in se stesso, cioè com'egli è. In tale considerazione non entra alcuna relazione che quell'ente s'abbia con noi, anzi non entra alcuna relazione ch'egli s'abbia con qualsivoglia altra cosa: è *una considerazione assoluta*. Questa maniera di percepire le cose come sono in sè, prescindendo al tutto da ciò con cui potessero aver relazione, è comune alle cose tutte che noi possiamo concepire nella mente nostra; noi le percepiamo in tal modo, quasi direi, imparzialmente, tali quali

sono, con quei gradi di essere ch'esse hanno. La formola a cui si può ridurre il nostro pensiero delle medesime sarebbe: «la tal cosa (che concepisco) ha un tal grado, o modo di esistenza ». L'esistenza è l'unico termine, a cui si riferisce un tale nostro concepimento; e questo termine, a cui ha relazione l'agente da noi sentito, *è comune ugualmente a tutti i percepiti, perchè tutti li percepiamo e concepiamo come enti*, come aventi l'esistenza in tal grado o modo indicatoci, poniamo, dai nostri sensi. Ora io dico, che tutte le sensazioni nostre sono inette a farci percepire in tal maniera, che è quel percepire, che diciamo *oggettivo*, carattere del percepire intellettuale.

Le sensazioai non sono che *modificazioni* o *passioni particolari* del nostro composto; *il sentito stesso come tale non esiste che ralativamente a noi*. Dunque tutto ciò che le sensazioni ci fanno sentire, non può essere che una relazione delle cose esteriori con noi, una loro potenza di modificarci; ma il *subbietto* di questa potenza, l'*esistere in sè*, non è da noi sentito: giacchè queste due espressioni, «esistere in sè», ed «essere sentito», esprimono concetti contrari, l'assoluto e il relativo, l'uno dei quali esclude l'altro direttamente. — Infatti, la mera esistenza in sè di una cosa, non importa ed implica alcuna sensazione prodotta in un'altra cosa: mentre all'incontro la sensazione non racchiude nessun'idea di cosa che *esista in sè*, ma solamente quella d'una passione nostra e del suo termine. Dunque le sensazioni non ci possono far percepire la cosa come sta in sè, ma solo in relazione con noi: *sensazione* non vuol dire che modificazione nostra; *idea* vuol dire *concezione di una cosa che esiste indipendentemente da qualunque modificazione o passione d'altra cosa*.

Definizioni. — 1. La *sensazione* è una modificazione del soggetto senziente. — 2. La *percezione sensitiva* è la sensazione stessa, o, più generalmente, un sentimento qualunque, in quanto si considera unito ad un termine reale. — 3. L'*idea* è l'essere, o l'ente nella sua possibilità, come oggetto intuito dalla mente. — 4. La *percezione intellettiva* è l'atto con cui la mente apprende come oggetto un reale (un sensibile), ossia lo apprende nell'idea.

La sensazione dunque è *soggettiva*, la percezione sensitiva è *estrasoggettiva*, l'idea è *oggetto*, la percezione intellettiva è *oggettiva*. Ciò che rende difficile a separare la percezione del senso della percezione dell'intendimento si è l'*abitudine*, che noi, come enti ragionevoli, abbiamo *di far susseguire prontamente alla percezione del senso quella*

dell'intendimento; le quali due stando così naturalmente congiunte in noi, le prendiamo per una sola; e a vedere che sono due ci bisogna uno sguardo acutissimo.

C) *La percezione intellettiva.*

Distinzione tra percezione sensitiva dei corpi e percezione intellettiva. — La *percezione dei corpi sensitiva* non ha bisogno d'idee, ma la *percezione intellettiva* non si può avere senza l'idea almeno dell'esistenza. Certo riesce difficile soprammodo a farsi una nozione chiara della *percezione sensitiva dei corpi*, a cagione che in questa noi non percepiamo già i corpi in sè, ma unicamente in noi e con noi, non come agenti, ma come termini della nostra *passione*, senza più: di che avviene che io non ritrovo neppure pienamente rigorosa la espressione *percezione sensitiva dei corpi*; perchè in questa espressione la parola *corpo* segna una cosa percepita già intellettualmente, e però sarebbe più rigorosa quest'altra: *percezione sensitiva corporea.*

La *percezione intellettiva dei corpi* non ha somiglianza colla sensazione. Ma la *percezione sensitiva corporea* ha ella qualche somiglianza colla *percezione intellettiva dei corpi?* Rispondo, che tra queste due percezioni passa un rapporto strettissimo, ma non un rapporto di somiglianza. — E in vero, nella *percezione sensitiva corporea* non si percepisce il corpo propriamente, ma una *passione* che termina nell'agente straniero (1): nella *percezione intellettiva dei corpi* all'opposto, si percepisce il *corpo stesso* come un oggetto agente in noi. Queste due percezioni dunque sono opposte tra loro, come sono opposte la *passione* e l'*azione*. Ma la *passione* e l'*azione*, sebbene opposte come tali, tuttavia sono la cosa medesima quando si considerano prive delle relazioni particolari e contrarie, col paziente e coll'agente; e questo fa l'intendimento.

L'intendimento, la cui natura consiste a percepire la cosa non in un modo limitato ad una relazione sua, ma in se stessa, quando ha percepito in tal modo quella cosa unica di cui parliamo (quella mutazione che avviene in noi), egli trova allora altresì un rapporto fra la

---

(1) La percezione sensitiva è una semplice modificazione della nostra sensibilità; modificazione prodotta da un agente esterno (il corpo), del quale essa però non ci dice nulla, tranne che noi s u b i a m o da esso una azione. La percezione intellettiva ci rende conto di questa azione, perchè ci fa conoscere il corpo stesso che la produce in noi.

passione e l'*azione*, giacchè ha percepito l'anello di mezzo, cioè la cosa suscettibile di due relazioni contrarie: tale è il rapporto tra la *percezione sensitiva corporea* e la *percezione intellettiva dei corpi*. La *percezione sensitiva* è un elemento (la *materia*), che entra nella *percezione intellettiva*.

La *percezione intellettiva* dunque composta di *materia* e di *forma* non si può dire che rassomigli alla percezione sensitiva, perchè questa non è cosa a quella coordinata, ma subordinata, è un elemento, e non una copia di quella.

Tuttavia il rapporto è così stretto tra la *percezione sensitiva corporea* e la *percezione intellettiva del corpo*, che coll'una o coll'altra si percepisce la cosa medesima identicamente, ma in un altro modo: coll'intellettiva cognizione si percepisce in un modo universale ciò che colla sensitiva si percepiva particolarmente, e l'intelletto aggiunge l'essere, la causa all'effetto percepito col senso.

Una sì fatta analisi dimostra che la percezione intellettiva non è semplice come la sensazione, ma risultante da più parti distinte. E veramente, vedemmo già la percezione intellettiva comporsi di tre parti, cioè: 1° *sensazione*, nella quale le qualità sensibili particolari, rimosso da esse il predicato di qualità ed ogni altra nozione astratta, sono termini dei nostri sensorii: e queste qualità sensibili fissano il segno a cui si volge l'intenzione del nostro pensiero; 2° l'*idea di esistenza in universale*, chè concepire un corpo come esistente, è un classificarlo tra le cose esistenti; e il far ciò presuppone l'idea di esistenza in universale, che forma la classe (per così dire) di ciò che esiste; 3° *rapporto tra la sensazione e l'idea di esistenza*, ossia *giudizio* nel quale si attribuisce l'esistenza, conosciuta nella idea (predicato), alla *forza agente* nelle sensazioni, che è ciò che le lega fra loro insieme in un ente, nel qual atto dello spirito sta propriamente la produzione della *percezione intellettiva dei corpi*. Lo spirito nostro fa ciò in virtù della sua perfetta unità, cioè dell'identità del soggetto senziente coll'intelligente: il che viene a dire, che quegli medesimo che riceve le sensazioni, è quegli ancora che vede l'ente in esse, ed ha l'energia, tornando sopra di sè, di riguardare ciò che patisce sentendo, in relazione coll'agente di cui pronuncia la esistenza. Così egli vede la cosa in sè, *oggettivamente*.

Ordine degli elementi della percezione intellettiva.

Cercando ora se queste parti sono di loro natura contemporanee, ovvero se alcuna goda di qualche precedenza sulle altre, può osservarsi che esse e per natura e per tempo debbono trovarsi nell'ordine seguente: *prima* deve essere l'idea dell'essere; *poi*, deve venire la sensazione; *in terzo luogo*, il giudizio, che le congiunge e così genera la percezione dell'esistenza (quasi predicato) agli agenti corporei, che diventano nello stesso atto, *obbietti* (1).

E di vero, che il giudizio non si possa chiudere se non precedano i due suoi termini (predicato e subbietto), sembra cosa manifesta. — Che poi l'idea dell'essere deva precedere nell'uomo la sensazione, questo si conoscerà mediante un'attenta osservazione su quei due termini del giudizio. Primieramente riflettasi che l'idea dell'essere entra egualmente in tutte le nostre idee, e perciò ancora in tutti i nostri giudizi. Posto dunque che noi abbiamo fatto un giudizio, o procacciataci un'idea, è posto anche che noi abbiamo fatto uso dell'idea di esistenza, e perciò che l'avevamo prima.

[Dipoi] si osservino le *leggi essenziali del giudizio*. Queste devono essere mantenute anche nel primo di tutti i giudizi. Ora, in qualsivoglia giudizio, nell'atto di sentir qualche cosa, noi pensiamo all'esistenza d'un sensibile particolare: questa è legge costitutiva del giudizio. Ma che è *pensare all'esistenza* d'un sensibile? Non già *ricevere* l'idea di esistenza, ma *farne uso*. E il farne uso suppone l'idea: chè non si può usare una cosa, se non esiste.

Oltracciò, chi sceglie l'osservazione come sicura guida a rivelare i fatti della natura, osservi all'uopo nostro il modo ond'egli passa a fare uso della notizia ch'egli ha dell'esistenza. Certo egli non è conscio di riceverla all'improvviso; non è conscio del passaggio dal non averla all'averla; l'unica cosa di che è consapevole si è, che *ne fa uso*, e ne fa uso *come di cosa che è già nella sua mente*, e che all'occasione della sensazione egli cava, quasi da un ripostiglio, e l'adopera. Egli non si fa alcuna meraviglia di sapere già prima che cosa sia esistenza; non ci bada neppure usandola. Ella passa dinanzi agli occhi suoi come cosa

---

(1) Anteriormente all'atto della percezione intellettiva che unisce alla sensazione l'idea dell'essere, trasformandola così in conoscenza oggettiva, non c'è o g g e t t o di conoscenza. La sensazione è semplice modificazione soggettiva, di per sè.

precognita, comune, vecchia, che già s'intende, che va da sè: tale è il risultato d'una diligente osservazione su di noi stessi, nell'atto onde affermiamo a noi la esistenza di enti esterni. In quest'affermazione, l'esistenza che aggiungiamo alla forza corporea sentita ci è così famigliare, così nota, che non trattiene punto la nostra attenzione: ed è questo, che ci rende tanto difficile l'osservarla.

Conchiudendo: l'idea dell'esistere non comincia ad esistere nel nostro spirito nell'atto della *percezione:* chè l'osservazione sopra di noi non ci dà nessuna consapevolezza, che questa idea venga così d'improvviso in noi, e in noi così subitanea si accenda. Non ci dà nessuna consapevolezza di quell'immenso salto che il nostro spirito farebbe dal non averla all'averla, se pur allora la ricevesse: nessuna memoria di un tempo in cui non l'abbiamo, e di un tempo in cui cominciamo ad averla: e all'incontro siam consapevoli noi stessi di un continuo uso che noi sempre facemmo di quest'idea, che *ab immemorabili*, per così dire, abbiam considerato qual cosa nostra: nè, senza consapevolezza averne od altra prova, siamo in diritto di affermare un fatto sì strano, qual è quello della creazione istantanea ed interiore a noi di un'idea, che non ha da far nulla con tutte le cose esteriori e corporee.

II.

IL BENE.

Della legge in generale.

La legge morale non è che una nozione della mente, coll'uso della quale si fa giudizio della moralità delle azioni umane, e secondo la quale però si deve operare. Acciocchè poi si possa far uso di questa nozione, e recar giudizio delle azioni umane conviene che v'abbiano tre condizioni, e ciò sono le seguenti:

1ª Che quella nozione sia *ricevuta* nella mente di chi giudica.

2ª Che il soggetto che ha quella nozione siasi avveduto della sua attitudine a servir di regola nè giudizi morali; ed allora può dirsi *promulgata* nel soggetto, e comincia ad aver propriamente la natura e la forza di legge (1).

---

(1) La promulgazione è dunque il riconoscimento che il soggetto fa della legge, come esistente in lui e atta a servirgli quale criterio di giudizî pratici.

3ª Che venga *applicata* dal soggetto alle azioni da giudicarsi.

Perchè dunque noi possiamo giudicare della moralità delle azioni, dee esserci l'*esistenza* della legge in noi, che viene a dire la cognizione, la sua *promulgazione*, e la sua *applicazione* colla quale si compie il giudizio.

Qual sia la prima legge.

Egli è evidente che una nozione dipende talvolta da un'altra più generale, come le nozioni della specie dipendono dalla nozione del loro genere, e la suppongono innanzi di sè, a cagion d'esempio la nozione dell'uomo dipende dalla nozione dell'animale, e la suppone avanti di sè. Ora in una serie di nozioni, ciascuna delle quali dipenda da una nozione anteriore, e la supponga; vi dee pur avere un termine, poichè altramente s'andrebbe all'infinito; cioè si dee venire finalmente ad una ultima nozione, dalla quale le altre tutte dipendano, la quale sia supposta da tutte; ed ella tuttavia non n'abbia alcun'altra da cui dipenda, ella non n'abbia alcun'altra d'anteriore, ed oltre ad essa non si possa andare.

Ora, se le leggi morali considerate nelle menti non sono anch'esse che altrettante nozioni, forz'è, che anche nella serie di queste nozioni, di queste leggi, noi veniamo ad un fine, ad una ultima legge o nozione, la quale si può dire anche prima: giacchè queste due parole ultima e prima, non esprimono che due relazioni del medesimo termine a chi le considera, trovandosi in ultimo luogo della serie ciò, che andando nella direzione contraria forma le testa e il cominciamento della medesima. La prima legge adunque è quella prima idea e nozione colla quale si formano i giudizi morali. Ma quale è dunque questa prima idea o nozione? quale è questa prima legge?

L'Ideologia dimostra questa verità, che v'ha nell'uomo un'idea prima anteriore a tutte le altre, colla quale come con regola suprema tutti i giudizi si formano (1).

Ammesso questo vero, convien dire, che quella prima idea, principio e fonte di tutti i giudizi, sia anche il principio e il fonte de' giudizi morali, e sia quindi la prima legge morale, che noi qui cerchiamo.

Questa idea colla quale la mente umana forma tutti i giudizi è l'idea dell'ente in universale, idea congenita nello spirito

(1) È l'idea dell'essere, fondamento di ogni conoscenza.

umano, e forma della intelligenza. Dico forma dell'intelligenza, perocchè dall'analisi di tutti i pensieri umani risulta, che tutti i pensieri si formano, quasi con uno istrumento con quella idea; sicchè senza quella idea non è più concepibile alcun pensiero e lo spirito privo di essa rimane sfornito d'intelligenza che solo per quella idea possiede.

L'essere in universale adunque è quella nozione della quale ci serviamo a produrre tutti i giudizi morali, e quindi è la prima legge morale. E veramente conviene osservare, che tutte le cose, tutte le parti delle cose, tutte le loro perfezioni, tutti i loro pregi non sono finalmente altro se non altrettanti atti dell'essere; è sempre l'essere diversamente attuato e limitato, che piglia diversi nomi nelle diverse cose, perchè questa parola *essere* non significa in fine altro che la prima attività, ogni attività; il dire ciò che è, è un dire ciò che agisce, poichè nessuna cosa è, se non agisce, dovendo agire per essere, anzi essere un agire quel porre, quel mantenere se stessa che fa la cosa essendo; sicchè in questa nozione dell'essere si contiene ogni azione, e perciò essa è quella nozione che ci mostra, e che ci misura ogni cosa; giacchè noi non possiamo misurare l'attività degli agenti se non sapendo che cosa sia azione, non possiamo misurare gli esseri diversi se non sapendo che cosa sia essere; e quando dico misurare, dico distinguere, dico giudicare, dico percepire intellettivamente; imperciocchè nessun essere posso aver io percepito intellettivamente se non so, se non dico a me stesso ch'egli è il tal essere, ch'egli ha l'attività dell'essere in tale e tal modo determinata; nè posso dir ciò a me medesimo, non posso giudicar ciò, se prima non intendo che cosa voglia dire questa parola *essere*, che io pronuncio in giudicando presa in universale.

Perchè l'idea dell'ente in universale costituisce il bene della ragione, perciò non senza verità da alcuni filosofi si esprime la prima legge morale colla formola seguente: « segui la ragione »; ma più accuratamente si esprimerebbe in quest'altra: « segui nel tuo operare il lume della ragione » (1). E questa è la formola più generale che si possa avere nella scienza morale.

Dico che meglio e più accuratamente si esprime la prima legge con questa formola « segui nel tuo operare il lume della ragione », che con quest'altra « segui la ragione ». Poichè a dir vero, la ragione

(1) Il lume della ragione è l'idea dell'essere, che non è soggetta alle oscillazioni e agli errori della ragione umana, ed è perciò miglior guida di questa.

umana non è sempre una scorta fedele, ma il suo lume, s'ella il segue, sì. La ragione è la facoltà colla quale lo spirito umano applica l'idea dell'essere e così ragiona, sicchè il ragionare non è altro che l'applicare questa idea. Ora essendo lo spirito umano l'autore di questa applicazione, egli bene spesso erra in ciò facendo e quindi la ragione è fallace appunto, perchè essa è una potenza di uno spirito limitato e fallace. All'incontro il lume stesso della ragione non ammette in sè errore, perchè non dipende egli punto dallo spirito umano, non è dalla sua industria acquisito e procacciato, ma è in lui innato, in lui messo e spirato dal creatore, anzi l'essere, che è appunto questo lume che illumina lo spirito e il fa intelligente, considerato bene, è di un'assoluta immutabilità, è eterno, necessario, è la verità stessa in una parola, come io ho a lungo dimostrato nel libro sulle idee. Quindi non è la ragione che veramente costituisce la suprema legge morale, ma sì bene l'idea dell'essere, il lume, di cui quella potenza fa uso, e col quale, ove sta diritto, e dal quale ove s'allontana erra.

Le cose hanno le loro perfezioni, i loro pregi o beni, in quella maniera che esse hanno l'essere: per modo tale che le cose le quali hanno un'esistenza solamente oggettiva, o materiale, come sono quelle prive di sentimento e d'intelligenza, hanno parimenti delle perfezioni, dei beni oggettivi, cioè relativi a quegli esseri che le percepiscono.

Finalmente questi pregi e beni delle cose sono tutto ciò che armoneggia colla loro perfetta esistenza: tutto ciò che in una cosa tende a dare alla medesima la pienezza del suo essere, di cui la sua essenza è, quasi volea dire il tema; tutto ciò, a cui le forze della cosa stessa sono volte siccome a termine del loro moto. Al contrario, tutto ciò che è in opposizione coll'essere della cosa, che nega nella cosa, che toglie via quanto le sarebbe necessario o conveniente, quant'ella colla sua interiore attività tenta di conseguire, chiamasi male della cosa (1).

Quali conseguenze vogliamo noi cavare dalla nozione del bene e del male così sviluppata?

In primo luogo, che in ciascuna cosa vi può essere una serie di beni, cominciando dalla sua prima e più imperfetta esistenza, e procedendo fino all'ultimo suo sviluppo, e compimento.

---

(1) È l'antico concetto agostiniano del bene come identico all'essere e del male come non-essere.

In secondo luogo, che tutti questi avvenimenti della cosa, tutte queste aggiunte, che vanno a compirla e renderla più piena, non sono altro che altrettanti gradi della sua entità. Sicchè si può conchiudere a ragione colla sentenza di tutta l'antichità, che oggi ogni cosa è buona in quanto è, ed in quanto non è, è mala.

Il bene quindi s'immedesima coll'essere; il bene non è che l'essere; l'essere si realizza, si attua, si sviluppa: nell'attuarsi, nello svilupparsi egli ha un ordine intrinseco e necessario, di che non si può trovare la ragione se non in lui solo. Quest'ordine fa sì, che una cosa ne chiami o ne escluda un'altra; come una radice chiama un tronco, il tronco chiama i rami, i rami le foglie ed i frutti: con questi finalmente l'albero è completo. Quando una cosa ne chiama un'altra per l'ordine intrinseco del suo essere, quest'altra è a lei buona; quando la esclude è cattiva. Essere e bene sono dunque il medesimo; se non che il bene è l'essere considerato nel suo ordine, il quale viene conosciuto dalla intelligenza, e in conoscendolo ne viene a questa una dilettazione: il bene in una parola è l'essere in rapporto coll'intelligenza, in quanto questa vede che cosa ogni natura esiga a se stessa, a che tenda colle sue forze, sia poi questa esigenza sentita o no. E dico, sia poi sentita, o no, poichè altro sentimento non è necessario al bene, se non quello che nasce dall'approvazione della intelligenza medesima, che contempla quest'ordine dell'essere, e questa convenienza di ciò che si dice bene alla natura che lo possiede.

GIOBERTI

Cenno biografico. — Nato a Torino nel 1801 fu esiliato nel '33 perchè sospettato di simpatia per i Mazziniani. Si recò prima a Parigi, poi a Bruxelles. Nell'esilio componeva e pubblicava le sue opere principali. Il *Primato morale e civile degli italiani*, uscito nel 1842, lo poneva in prima linea tra gli scrittori del Risorgimento italiano. Tornato a Torino nel '48 fu ministro e poi Presidente dei ministri di Carlo Alberto, ma dopo Novara ritornò in esilio dove pubblicava nel 1851 il *Rinnovamento civile degli italiani*, che rappresenta una radicale modificazione, in senso unitario, delle idee poliiche federalistiche contenute nel *Primato*. Moriva a Parigi nel 1852.

Opere. — Nel 1838 Gioberti pubblicava la *Teorica del sovrannaturale ossia discorso sulla convenienza della religione rivelata colla mente umana e col progresso civile della nazione*. Nel '39-'40 pubblicava l'*Introduzione allo studio della filosofia*, opera che contiene i capisaldi della sua dottrina. Allo stesso indirizzo appartengono le lettere intitolate *Degli errori filosofici di Antonio Rosmini*. Nelle opere filosofiche postume, la *Protologia*, la *Filosofia della rivelazione*, la *Riforma cattolica*, Gioberti accentua l'aspetto immanentistico e dialettico del suo pensiero, i cui fondamenti sono tuttavia mantenuti immutati.

Capisaldi del sistema. — Gioberti parte da una esigenza oggettivistica, analoga a quella che muove il pensiero di Rosmini. Ma la forma originaria e assoluta della conoscenza (l'*intuito*) non ha per oggetto, secondo Gioberti, quell'e s s e r e universale e indeterminato, di cui parlava Rosmini. Ha per oggetto l'*Idea*, come assoluta ed eterna verità. Ora l'idea prima è l'essere primo ed originario; è Dio stesso. L'intuito coglie Dio nella pienezza e concretezza del suo essere; e poichè il suo essere è pieno e concreto soltanto nell'atto della creazione delle cose esistenti, l'intuito coglie l'ente supremo proprio nell'atto di questa creazione; e la formula che esprime l'intuito originario è: *l'Ente crea l'esistente.* Mediante l'intuito, l'uomo è, in ogni istante della sua vita intellettiva, spettatore della creazione. Ma esso non può rimanere spettatore senza p a r t e c i p a r e in certo modo, al processo creativo: della *mimesi* si passa alla *metessi;* dalla imitazione alla partecipazione per la quale *l'esistente ritorna all'ente* con un processo di rinnovamento per il quale l'uomo sale sino a Dio.

CENNO BIBLIOGRAFICO. — Edizioni principali: Capolago, 1844-15, 24 volumi; Napoli, 1848 e 1860-74, 37 volumi. È in corso di pubblicazione la *Edizione nazionale*.

Cfr. SPAVENTA, *La filosofia di G.*, I vol., 1863; GIULIANO, *Il primato di un popolo: Fichte e G.*, 1916; SAITTA, *Il pensiero di V. G.*, 1917, 2ª edizione, 1927; ANZILOTTI, *Gioberti*, 1922; GENTILE, *I profeti del Risorgimento* (*Mazzini e Gioberti*), 1923; CARAMELLA, *La formazione della filosofia Giobertiana*, 1927; PALHORIÈS, *Gioberti*, 1929.

I.

L'IDEA COME OGGETTO DELL'INTUITO.

[*Introd. allo studio della Filos.*, II]. L'oggetto primario e principale della filosofia è l'Idea, termine immediato dell'intuito mentale. Con questo vocabolo, legittimato da Platone alla lingua filosofica di tutti i paesi civili d'Europa, e da me preso in senso analogo al platonico, voglio significare, non già un concetto nostro, nè altra cosa o proprietà creata, ma il vero assoluto ed eterno, in quanto si affaccia all'intuito dell'uomo. La voce Idea fu stranamente abusata da molti filosofi; e specialmente dai sensisti e dai panteisti moderni. Fra questi l'Hegel, sotto nome di Idea, intende l'Assoluto; ma l'Assoluto dei panteisti, come dichiarerò altrove, è tale soltanto in parole; e un'idea assoluta che si esplica sostanzialmente (1), importa contradizione. Perciò l'uso ch'io fo del vocabolo Idea, non ha nulla di comune con quello del filosofo tedesco. I psicologi sensisti intendono per Idea la sensazione; onde molti di essi se ne valsero per battezzare quel loro romanzo (non oso dir sistema) che ideologia fu detto (2). Parmi tempo di restituire a questa nobil voce il suo legittimo valore, e di sottrarla, almeno in parte, se l'uso vieta il far più, alla sua volgare significanza. Quanto alla nozione che esprimo con questo vocabolo, non mi è possibile di darne per ora una definizione esatta e nel tempo stesso intelligibile; ma ella si verrà rischiarando di mano in mano che andrò innanzi nel mio discorso. Qui basti avvertire che sotto nome d'Idea intendo l'oggetto della cognizione razionale in se stesso, aggiungendo però una relazione al nostro conoscimento.

Lo studio dell'Idea è la sostanza di tutta la filosofia. Imperocchè, come vedremo in appresso, l'Idea abbraccia la metafisica, colle altre parti più importanti e più illustri delle scienze speculative, e fornisce loro i principii in cui si fondano e da cui procedono. La stessa psicologia (avendo rispetto alla sua base) appartiene alla cognizione ideale.

Chiamo *formola ideale* una proposizione che esprime l'Idea in modo chiaro, semplice e preciso, mediante un giudizio. Siccome l'uomo

---

(1) Cioè alla quale sia essenziale l'esplicazione, il divenire.

(2) L'ideologia è la teoria della conoscenza dell'empirismo, in quanto analisi di idee.

non può pensare, senza giudicare, non gli è dato di pensar l'Idea, senza fare un giudizio, la cui significazione è la formola ideale. La quale deve constare di due termini congiunti insieme da un terzo, conforme alla natura di ogni giudizio; e non dee peccare per difetto, nè per eccesso. Peccherebbe per difetto, se non contenesse tutti gli elementi integrali dell'Idea; che è quanto dire, se tutte le nozioni che cadono nello spirito dell'uomo, non si potessero sinteticamente ridurre a qualcuno degli elementi di quella. Fallirebbe per eccesso, se contenesse esplicitamente qualche cosa di più che gli elementi integrali, e se dei varii concetti che ci vengono significati, l'uno nell'altro si ritrovasse.

Nè si vuol già credere che l'intuito sia perfetto, e contradica al contraposto altamente filosofico che viene instituito dalla rivelazione fra la squisita conoscenza oltramondana e quella che occorre negli ordini presenti, rozza, inadeguata, manchevole, *per ispecchio e in enigma*, come parla l'Apostolo. La perfezione dell'intuito umano in questa vita è solo potenza: l'atto di questa cognizione pecca e difetta da ogni parte, come i primi moti e conati di ogni forza nascente e tuttavia novizia. Quindi è che l'Idea è bilaterale: l'una delle sue facce è l'Intelligibile, cioè l'Ente reale e assoluto; l'altra il sovrintelligibile, cioè l'intima essenza di esso Ente. Noi apprendiamo il sovrintelligibile, perchè per istinto siamo consapevoli della nostra potenza di apprenderlo, quando venga rimosso ogni ostacolo. La notizia enigmatica a cui accenna san Paolo, importa la presente incomprensibilità delle cose; e la cognizione speculare è la scienza analogica che possiamo avere di una parte dell'incomprensibile, per deduzioni raziocinali, o per rivelazione. Infatti l'analogia è una spezie di riverbero intellettivo, per cui una cosa si conosce imperfettamente in un'altra, come in uno smiraglio appannato, che ne riflette l'imagine infoschita e sfumante.

II.

LA FORMOLA IDEALE: L'ENTE CREA L'ESISTENTE.

L'idea dell'Ente, come l'abbiam dichiarata, contiene un giudizio. Egli è impossibile che lo spirito abbia l'intuito primitivo dell'Ente, senza conoscerne che l'Ente **è**; giacchè nel caso contrario, l'essere sarebbe il niente, e l'Ente reale non sarebbe reale; il che ripugna. Nè la realtà dell'Ente si affaccia allo spirito, come una cosa contingente, relativa, che può non essere; ma sì bene, come necessaria,

assoluta e tale, che il contrario non è pensabile, non che fattibile. Infatti l'uomo non può pensare il nulla; e questa impotenza non è meramente subbiettiva, e derivante dalla contraddizione che v'ha a pensare senza alcun termine intellettuale, ma eziandio obbiettiva; imperocchè lo spirito conosce che il nulla è non pure inescogitabile, ma impossibile in se stesso. Laonde il detto giudizio si può significare dicendo: *l'Ente è necessariamente*, purchè si noti che il concetto espresso dall'ultimo vocabolo non fa altro che dichiarare una proprietà inerente all'Ente stesso, come Ente. Che se spesso è opportuno d'indicar questa nota con un vocabolo distinto, qual si è quello di ente necessario, ciò accade, come vedremo ben tosto, perchè la prima di queste voci è abusata nel comune linguaggio, e può riuscire equivoca, quando si adopera separatamente.

La ripetizione del giudizio obbiettivo e divino, fatta per opera della riflessione, è il primo anello della filosofia, come artificio umano. Ma questo anello si congiunge con un giudizio divino, e ricava da esso ogni sua virtù; onde segue: che la filosofia ha la sua base nella rivelazione; che Iddio a rigor di termini è il primo filosofo, e che la umana filosofia è la continuazione e la ripetizione della filosofia divina. Iddio non è dunque solamente l'oggetto della scienza, ma ne è eziandio il primo maestro; ed è maestro dello scibile, perchè è l'Intelligibile. Il lavoro filosofico non comincia nell'uomo, ma in Dio; non sale dallo spirito all'Ente, ma discende dall'Ente allo spirito. Eccoti la ragione profonda che chiarisce la verità dell'ontologismo, e l'assurdità del sistema contrario. La filosofia, prima di essere un'opera umana, è una creazione divina; laddove i psicologisti, frodando la filosofia del suo appoggio celeste, e spiccandola dall'Ente, ne fanno un mero artificio umano, la condannano e un dubbio doloroso, e le assegnano il nulla come un suo principio e compimento.

Fra il divino giudizio primitivo e l'umano giudizio secondario, cioè fra l'intuito e la riflessione, corre il mezzo della parola, per cui il vero intuito si fa accessibile alla facoltà ripensante, e l'uomo è in grado di ripetere a se stesso ed agli altri il giudizio di Dio. Ma la parola, che esprime la realtà dell'Ente, fu creata dall'Ente stesso, ed è una seconda rivelazione, o, per parlare più esattamente, la rivelazion primordiale, vestita di una forma dallo stesso rivelatore; la quale è una proposizione che esprime umanamente la divina pronunzia: La riflessione, munita di questa proposizione obbiettiva, si appropria

il giudizio corrispondente, lo ripete, lo esplica, e ordisce col suo aiuto il lavoro scientifico. Dal che si vede che *il giudizio divino è espresso da una proposizione egualmente divina, nella ripetizione riflessiva della quale consiste il principio, e nella esplicazione il proseguimento della filosofia umana.* Accenno di volo ciò che ho già dichiarato in parte (e dichiarerò meglio in appresso), per mostrare come le idee che vo sponendo s'intreccino insieme e formino un sistema unico.

Nel detto giudizio abbiamo il principio della formola ideale. Ma si è dianzi avvertito che questa formola dee consistere in un pronunziato composto di tre concetti diversi. Ora siccome nella prefata sentenza il concetto è unico, e i tre termini risultano dalla sua replicazione, ci è d'uopo cercare un altro giudizio, che, congiunto al primo, ci porga le tre nozioni richieste. Questa indagine si fonda in un postulato la cui ragionevolezza risulterà dalla soluzione medesima.

Il nuovo giudizio di cui andiamo in traccia, dee intrecciarsi col primo, e comporre con esso un solo giudizio. Altrimenti, la formola ideale si comporrebbe di due giudizi separati, e invece di una formola, ne avremmo due. La formola ideale è organica, e tutte le sue parti debbono concatenarsi insieme logicamente, e formare un sol corpo. Ci è d'uopo adunque incominciar la ricerca da qualche concetto, che da un lato si diversifichi sostanzialmente da quello dell'Ente, e dall'altro abbia seco una connessità intrinseca.

Il linguaggio ci somministra un vocabolo il cui significato ha col concetto dell'Ente una stretta parentela, come apparisce dalla sua etimologia medesima. Il qual vocabolo è quello di *esistenza,* comune a tutte le lingue moderne che traggono dal latino. Pigliamolo ipoteticamente, e proviamo se con esso si può costruire la formola che andiamo cercando.

Raccogliendo insieme tutti questi concetti indicati dalla voce *esistenza,* ed espressi, quando essa si adopera con proprietà maggiore, possiam dire che l'esistenza è *la realtà propria di una sostanza attuale, prodotta da una sostanza distinta, che la contiene potenzialmente, in quanto è atta a produrla.* Onde sèguita che l'idea di esistenza non può star da sè, e si riferisce necessariamente ad un'altra, verso la quale ha la stessa attinenza che l'effetto verso la sua cagione. Ora questa idea madre non può essere se non quella dell'Ente. Lo spirito, considerando l'esistenza come un effetto, è costretto a cercare una causa; ma se questa causa è un'altra esistenza, siccome ciò che esiste è un

effetto, egli è costretto di risalire a un'altra cagion superiore, finchè ne trovi una tale, che sia mera causa, senza essere effetto; cioè, che sia causa assoluta e necessaria di sua natura. Nè il processo in infinito torna possibile, poichè per via di esso si avrebbe soltanto una successione infinita di effetti, senza causa alcuna; che è quanto dire di effetti che non sarebbero effetti, non avendo causa, nè sarebbero cause, avendo ragione di effetti. Ora l'Ente puro, assoluto, necessario, è la sola causa veramente prima, perchè è la sola cosa che sia per propria natura, e non dipenda da alcun'altra. L'idea di esistenza è adunque inseparabile da quella dell'Ente, e ci si rappresenta come un effetto di cui l'Ente è la cagione.

A fine di chiarire il processo con cui lo spirito ottiene l'idea di creazione, mi si conceda per un momento di fare una ipotesi, pigliando come vero ciò che si tratta di provare con questo discorso. Io suppongo che questa proposizione: *l'ente crea l'esistente*, esprima una realtà. Rimoviamo da noi in prima le opinioni preconcette e gli errori del psicologismo, che considera il primo vero come una cosa racchiusa nell'animo nostro, e avente, al più, una relazione di corrispondenza e di somiglianza coll'oggetto estrinseco. Trasferiamoci col pensiero fuori di noi, e consideriamo la verità in se stessa, persuasi che l'intuito con cui l'apprendiamo, è una mera e schietta apprensione del suo obbietto, mediante la quale lo spirito non introduce nulla del proprio nella cosa percepita. Ridotta così la detta formola, che supponiamo esser vera, al genuino valore di un processo obbiettivo e ontologico, ciascuno de' suoi membri rappresenta una realtà obbiettiva che sussiste effettualmente in se stessa, fuori del nostro spirito. La quale è assoluta e necessaria nel primo membro, cioè nell'Ente, relativa e contingente nell'ultimo, cioè nell'esistente. Il vincolo tra questi due membri è la creazione; cioè un'azione positiva e reale, ma libera, per cui l'Ente (cioè la Sostanza e Cagion prima), crea le sostanze e le cause seconde, le regge e contiene in se stesso, le conserva nel tempo coll'immanenza dell'azione causante, che, in ordine alle cose prodotte, è una continua creazione. Abbiamo adunque nella prefata formola tre realtà indipendenti dalla mente nostra, cioè una Sostanza e una Causa prima, una moltiplicità organica di sostanze e di cause seconde, e un atto reale e libero della Sostanza prima e causante, in virtù del quale l'Ente uno si collega colla moltiplicità delle esistenze create.

III.

PROCESSO PSICOLOGICO E PROCESSO ONTOLOGICO.

Se la formola da noi presupposta è vera, la nostra cognizione intuitiva dee percepire i suoi tre termini, secondo l'ordine in cui sono realmente disposti, e perciò dee apprendere la creazione come un fatto di cui lo spirito è testimonio, discendendo dall'Ente alle esigenze, e apprendendo queste nell'atto creativo, che le trae dal nulla. Ora, per convertire questa ipotesi in un pronunziato certissimo, egli basta aver l'occhio al processo sintetico, che in breve soggiungeremo; dal quale apparirà manifesto che bisogna porre in dubbio i concetti più chiari e i giudizi più inconcussi dello spirito umano, o riconoscere che il processo ideale succede appunto come l'abbiam descritto. E chiunque conosce il genio e il valore della sintesi non chiederà altra prova. Ma prima di entrare in questo discorso, possiamo appurare la verità della nostra formola con un metodo più facile e speditivo. Che la creazione sia il solo modo con cui si possa spiegare l'origine delle esistenze, e che ogni altra ipotesi conduca a manifesti assurdi, è sentenza troppo nota e triviale, che non ha qui d'uopo di essere fiancheggiata colle solite prove. Il dogma della creazione è dunque un fatto scientemente certo, cui la ragione riflessa, discorrendo *ab absurdis*, indirettamente dimostra. Ma se la creazione è un fatto vero, come mai ne abbiamo notizia nell'intuito primitivo? Ecco la quistione che ci avevano proposta. Alla quale è pronto il rispondere che quel fatto ci è conto, in quanto lo percepiamo. Ora percepire un fatto è veder collo spirito l'azione e quasi il movimento in cui il fatto consiste, è vedere il principio da cui l'atto muove, vedere esso atto, e l'effetto che ne risulta. Imperò nel nostro caso lo spirito intuente, percependo l'Ente nella sua concretezza, non lo contempla mica nella sua entità astratta e raccolto in se stesso, ma qual è realmente, cioè causante, producente le esistenze, ed estrinsecante in modo finito colle sue opere la propria essenza infinita; e quindi apprende le creature come il termine esterno a cui l'azione dell'Ente si riferisce. L'uomo adunque acquista il concetto di esistenza, perchè ha dinanzi agli occhi della mente la produzione continua della medesima. Il processo psicologico dell'intuito essendo identico all'ontolo-

gico, il tenore del nostro conoscimento non si differenzia dall'ordine estrinseco ed effettivo delle cose. Come i tre termini reali, cioè l'Ente, l'azion creatrice e le esistenze si succedono logicamente nella sintesi obbiettiva, così i tre termini ideali che vi corrispondono, hanno la stessa successione nello spirito umano; il quale contempla le esistenze prodotte nell'Ente producente, ed *è in ogni istante della sua vita intellettiva spettatore diretto e immediato della creazione.*

La conseguenza è singolare, ma rigorosa e irrepugnabile. Essa non si può mettere in dubbio, senza far l'una delle tre cose: o tôr via le esistenze e cader nell'idealismo assoluto; o ammettere le esistenze, come increate, e abbracciare le ipotesi assurde del naturalismo, del panteismo, dell'emanatismo; o accettare il fatto della creazione, ma negare che il processo psicologico dell'intuito per cui lo conosciamo, sia identico al processo ontologico della cosa stessa. Ora chi vuol negare la medesimezza dei due processi dee stabilire che l'idea è un non so che si subbiettivo, e ch'essa risiede non già in un intuito semplicissimo, ma in un lavoro mentale che muta e sconvolge l'ordine reale delle cose.

IV.

L'ESISTENTE RITORNA ALL'ENTE.

L'ordine morale è senza dubbio il fine supremo dell'universo, perchè non si trova fuori di esso quell'apodittico che solo può avere ragione di fine. La ragione e la rivelazione concorrono nel mostrarci la materia indirizzata allo spirito, la vita presente alla futura, il tempo all'eterno, la creazione materiale alla spirituale. La formola ideale c'insegna che l'Ente crea l'esistente; ma questo, essendo progressivo, inchiude un mezzo ed un termine, cioè l'apparecchio, che versa nel perfezionamento, e il termine, che consiste nella perfezione. I progressi si diversificano, quanto le mondane potenze: gli uni sono materiali, gli altri spirituali; e negli spiriti certi miglioramenti appartengono alla cognizione e all'affetto, secondo le varie loro diramazioni; altri alla facoltà volente ed elettiva. Gl'incrementi e i civanzi (1) dell'arbitrio sovrastanno agli altri beni, per la loro intrinseca eccellenza, e han ragione di fine relativo, in ordine agli altri mezzi, perchè posseg-

(1) Lo stesso che avanzi, progressi.

gono un elemento apodittico, mediante il quale s'intrecciano col fine assoluto. L'ornamento e l'acquisto proprio dell'arbitrio è la virtù, che si collega necessariamente col merito, e quindi colla beatitudine. Ora la beatitudine è il ritorno dell'esistente all'Ente; il qual ritorno si effettua, non già mediante l'assurda immedesimazione dei panteisti, ma per quella unione intima e sovrintelligibile, la quale, non che distruggere la sostanzialità finita e la personalità dell'animo nostro, la preserva, la compie, la perfeziona; unione presentita dalla filosofia, adombrata dall'Olimpo pitagorico, dallo Sfero di Empedocle, dall'Iperuranio del *Fedro*, insegnata espressamente e promessa dagli oracoli rivelati. La virtù è una creazione dell'esistente, come causa libera e seconda, che risale all'Ente, per un atto imitativo in qualche modo di quel *fiat* onnipotente e divino per cui ne discese trapassando dallo stato ideale al grado di realtà finita. E siccome la causa seconda muove dalla causa prima, che informa e indirizza sovranamente i suoi atti, senza detrarre alla libertà, o parteciparne l'imperfezione, si debbono ammettere due creazioni divine; dall'una delle quali uscì l'attuale universo, i cui ordini saranno ridotti dall'altra a compimento. Il termine della seconda creazione, arcanamente effigiato nei *cieli nuovi* e nella *terra nuova* della palingenesìa ortodossa, verserà, per ciò che riguarda la sorte degli spiriti eletti, nel regno divino, e nelle vita eterna, promessa dal Riparatore. Ma tutte le forze create concorrono, ciascuna a tenore della propria natura e sotto il soave indirizzo della Provvidenza, coi loro successivi augumenti, alla seconda e ultima azione divina, e sono l'anello che congiunge la creazion primordiale colla suprema.

La nostra formola filosofica ci porge quindi il concetto di due cicli creativi, per cui l'Ente avendo tragittato fuori di sè una imagine delle proprie idee colla creazione sostanziale dell'esistente, a sè le richiama con amplesso amoroso, mediante una trasformazione, e una creazion successiva di atti morali, che abbelliscono e compiono l'opera della creazione prima.

Il primo ciclo è mondiale, e l'altro in ispecie sopramondiale: l'uno abbraccia la natura, e l'altro gli ordini oltranaturali della grazia. Il loro procedere è inverso: l'uno è discensivo, e trapassa dall'Ente all'esistente; l'altro ascensivo, e si leva dall'esistente all'Ente. Ma la loro diversità, propriamente parlando, riguarda solo le cose finite: poichè nel primo l'Ente crea l'esistente, e nel secondo lo ricrea, con-

giuntamente al suo concorso, e lo ritorna a sè, richiamandolo al principio onde mosse. Il primo ciclo è meramente divino: il secondo è divino ed umano, insieme, conciossiachè le forze create concorrano, come cagioni seconde, a effettuarlo sotto l'azione premovitrice e governatrice della Causa prima. Nell'uno, l'atto creativo esce dall'eterno e riesce ad un termine estrinseco, posto nel tempo; nell'altro, le cause seconde concomitanti còrrono pel tempo, ed uscendo dal suo flusso, partecipano all'eterno con quel modo di durazione immanente, benchè finita, che sempiterna vien detta da alcuni filosofi. La quale, appellata *aevum* dagli Scolastici, tramezza fra l'eternità e il tempo: ha principio e non fine: esclude del pari la succession del discreto, e la schietta, assoluta perfezion del continuo: eccede, come l'eternità, il nostro concepimento; ma l'istinto psicologico della immortalità, e la ragione ci sforzano ad ammetterla, e a contentarci di raffigurarla in modo generico e men positivo che negativo, considerandola come un egresso dalla durazion temporaria, e un accostamento all'eterna, per quanto il gioir di questa s'addice alle nature create. Il termine del secondo ciclo non è l'unificazione dei panteisti, ma bensì l'unione che serba intatta la distinzion sostanziale e personale dell'esistente dall'Ente; non è l'eternità incomunicabile del Creatore, ma una vita sempiternale e immune da ogni vicenda. Altrimenti il secondo ciclo distruggerebbe il primo, che ne è la base; il che è assurdo. I due cicli armonizzano insieme, e le loro attinenze scambievoli risolvono molti problemi altrimenti insolubili. Tal è, verbigrazia, quello dell'esistenza del male. Il male (parlo del mal morale, onde il fisico procede) appartiene al principio del secondo ciclo creativo, perchè in questo, l'azione dell'esistente privilegiato d'intelligenza e di arbitrio, si accompagna come causa seconda e libera, a quella dell'Ente. E laddove nel primo ciclo, l'Ente operando solo, l'atto creativo è istantaneo, immanente, estemporaneo per ogni rispetto; nel secondo ciclo, l'esistente concorrendo, come cagion seconda, coll'Ente creatore, l'atto creativo, che è sempre eterno e immanente in se stesso, diventa nel suo termine estrinseco, e in ordine alle esistenze cooperatrici, successivo e temporario. Laonde il secondo ciclo si dee concepire come sottentrante al primo per modo immediato, e cominciante quando l'esistenza universale, uscita dalle mani del sommo artefice e trapassata dalla potenza all'atto, diè principio a quella lenta e laboriosa esplicazione dinamica, che non avrà fine se non coll'esito dei secoli.

BLONDEL

Intuizionismo e pragmatismo. — Alla grande fioritura dell'idealismo seguì, verso la metà dell'Ottocento, il prevalere del positivismo. Il positivismo è provocato dai successi riportati, sia nel campo teorico sia nel campo pratico (con le applicazioni all'industria) dalle scienze positive della natura. I suoi capisaldi, formulati da Augusto Comte (1798-1857). consistono nell'affermare che l'unica realtà sono i fatti osservabili e che l'unica conoscenza valida di questi fatti è la scienza che li rispecchia nei loro rapporti necessari, costituenti le leggi. Realismo e determinismo sono le caratteristiche del positivismo, che vede nel fatto positivo una realtà indipendente da qualsiasi conoscenza e nella conoscenza semplicemente l'accertamento del fatto e del suo rapporto necessario con gli altri fatti. Questi caratteri si mantengono nel positivismo evoluzionistico di Erberto Spencer (1820-1904) e di Roberto Ardigò (1828-1920).

Ma il positivismo determinò verso la fine del secolo una reazione spiritualistica ed idealistica, la quale da un lato attacca il realismo positivistico e l'affermazione di una realtà indipendente dallo spirito che l'osserva: dall'altro attacca il determinismo, riaffermando la contingenza del mondo e la libertà dell'uomo. La critica al realismo positivistico è fatta dagli stessi scienziati, i quali mettono in luce la funzione costitutiva e costruttrice del soggetto conoscente nella scienza (Milhaud, Duhem, Mach) e il carattere niente affatto oggettivo, ma convenzionale e utilitario, dei concetti scientifici (Enrico Poincaré [1853-1912]). La critica al determinismo positivistico è iniziata da Emilio Boutroux (1845-1921) che con un'analisi delle leggi naturali dimostrò che esse non solo non escludono ma includono e presuppongono la contingenza del mondo: e fu poi continuata da numerosi scrittori spiritualisti e idealisti che, sottratta la realtà al determinismo della concezione positivistica tornarono a vedere in essa la manifestazione di un'attività spirituale essenzialmente libera. Uno dei più significativi di questi scrittori è Blondel (1861). Ma parallelamente al Blondel si affermava l'intuizionismo con Enrico Bergson (n.1859) ed Edouard Le Roy (n. 1870) e il pragmatismo con William James (1842-1910) e G. Dewey (n. 1859). L'intuizionismo vedendo nella realtà una corrente vitale in continuo divenire, ritiene che noi possiamo conoscerla nella sua concretezza solo con una intuizione che ci fa cogliere in noi stessi quella

corrente come *durata temporale*, cioè divenire spirituale assoluto. Il pragmatismo, affermando il carattere utilitario di tutta la conoscenza, ritiene che la conoscenza stessa non abbia altra funzione che di illuminare e dirigere l'azione e che perciò solo l'azione debba essere il criterio di verità della conoscenza, la quale deve essere ritenuta vera, non in virtù di un chimerico ideale di necessità razionale, ma in virtù della sua efficacia a promuovere l'azione umana e soprattutto la vita morale e religiosa.

Blondel. — Per Maurizio Blondel il significato della vita va ricercato nell'azione. Essa sola rivela la totalità della natura umana ed esprime non solo ciò che l'uomo è, ma ciò che egli *deve* essere, ciò che deve conseguire per riparare alla sua deficienza di essere finito. L'uomo è mosso ad agire appunto dalla necessità di completarsi, di realizzarsi sempre meglio. Le realtà che produce agendo servono a soddisfare le sue aspirazioni, ma questa soddisfazione non è mai completa. La sua volontà rinasce insoddisfatta e muove alla ricerca di una soddisfazione più alta. Tra la sua aspirazione e le sue realizzazioni il distacco rimane sempre profondo. Tutto ciò che l'uomo produce nella sua azione propriamente umana e perciò spirituale — la vita famigliare e sociale, la cultura, i valori spirituali — rappresentano forme di appagamento soltanto parziali e provvisorie della sua volontà. In realtà la sua volontà non può appagarsi del finito. Il suo appagamento non può dipendere neppure dalla volontà stessa. Essa tende all'infinito, ad una realtà che la sorpassa per la sua assolutezza e soltanto dall'infinito cioè dal soprannaturale, da Dio, essa può ottenere l'appagamento definitivo di cui va in cerca. L'azione rivela quindi la deficienza fondamentale della natura finita dell'uomo e la possibilità che questa deficienza sia eliminata ed integrata da un intervento soprannaturale, dalla stessa grazia di Dio. La metafisica blondelliana dell'azione contiene così un appello al trascendente e pone nel trascendente il fondamento e la giustificazione di quella aspirazione dell'uomo verso l'essere, che nel mondo del finito non trova mai il suo appagamento definitivo.

Cenno bibliografico. — Blondel, *L'Action*, 1893, trad. ital., Firenze, Vallecchi; *Storia e Dogma*, 1904, trad. ital., Firenze, Vallecchi; *Il pensiero*, 1937; *L'essere e gli esseri*, 1938 (1).
E. Carpita, *Educazione e religione in M. Blondel*, 1920; Buonaiuti, *Blondel*, ediz. Athena, 1926.

(1) Le seguenti traduzioni dell'*Azione* sono mie.

I.

L'ESSERE COME VOLONTÀ DI ESSERE.

[*L'azione*, introduzione, V]. Se si è imbarazzati da inestricabili difficoltà là dove non ce ne sono, l'errore è di non aver saputo riconoscere l'unica questione, là dove essa è. Si tratta della totalità dell'uomo; non è dunque nel pensiero soltanto che si deve cercarla. Bisogna trasportare nell'azione il centro della filosofia, perchè là soltanto si trova anche il centro della vita.

Se io non *sono* ciò che *voglio* essere, ciò che voglio non a parole, non nel desiderio o nel progetto, ma con tutte le mie forze, nei miei atti, io non sono affatto. Nel fondo del mio essere, vi è un volere e un amore dell'essere, oppure non vi è nulla. Questa necessità che m'era apparsa come una costrizione tirannica, questa obbligazione che sembrava dapprima dispotica, bisogna che in ultima analisi io veda che esse manifestano ed esercitano l'azione profonda della mia volontà; altrimenti esse mi distruggerebbero. L'intera natura delle cose e la catena delle necessità che pesano sulla mia vita non è che la serie dei mezzi che io debbo volere, che io voglio in effetti, per compiere il mio destino. L'essere involontario e costretto non sarebbe più l'essere: tant'è vero che l'ultima parola di tutto è la bontà; e che essere è volere ed amare. Il pessimismo si è arrestato troppo presto nella filosofia della volontà: giacchè, a dispetto del dolore e della disperazione, avremo ancora ragione di riconoscere la verità e l'eccellenza dell'essere, se lo vogliamo per nostro conto in tutta sincerità e in tutta spontaneità; per soffrire di essere, per odiare il *mio* essere, bisogna che riconosca e che ami l'*essere*: il male e l'odio non sussistono che divenendo un omaggio all'amore.

Così quale che sia l'apparente sproporzione tra ciò che io so e ciò che voglio e faccio; e per quanto deplorevoli possano essere le conseguenze dei miei atti; anche se, capace di perdermi, ma non di sfuggire a me stesso, io sono sino al punto in cui sarebbe meglio per me non essere affatto, bisogna che sempre, per essere, io voglia essere, anche a costo di portare in me la contradizione dolorosa di ciò che voglio e di ciò che sono. Niente di arbitrario e di tirannico nel mio destino; poichè la minima pressione esterna basterebbe a privare l'essere di ogni pregio, di ogni bellezza, di ogni consistenza. Io non ho niente,

che non abbia ricevuto; e tuttavia bisogna, nello stesso tempo, che tutto nasca da me, anche l'essere che ho ricevuto e che mi sembra imposto; bisogna, checchè io faccia e checchè subisca, che io sanzioni questo essere e che lo generi, per così dire, di nuovo con una adesione personale, senza che mai la mia più sincera libertà lo disconosca. È questa volontà, la più intima e la più libera, che importa ritrovare in tutti i miei passi e condurre infine al suo perfetto compimento: si tratta di adeguare il movimento riflesso al movimento spontaneo del mio volere. Ora proprio nell'azione si determina questo rapporto di eguaglianza o di discordanza. E così importa sopra ogni cosa studiare l'azione; poichè essa manifesta, ad un tempo, la duplice volontà dell'uomo; essa costruisce in lui — come un mondo che è la sua opera originale e che deve contenere l'esplicazione completa della sua storia e tutto il suo destino.

II.

L'ESPANSIONE DELL'AZIONE.

[*Azione*, III, 4]. Se l'individuo, agendo, sembra uscire da se stesso ciò accade perchè vi è in lui insufficienza, penuria e dislivello tra l'iniziativa e i risultati della sua operazione interna. Con questa espansione, l'agente ubbidisce al bisogno che crea lo sviluppo stesso della sua volontà; cerca il suo compimento e la sua equazione. Questo esodo non prova che egli ha già in sè il superfluo e la sovrabbondanza, anzi testimonia che la vita individuale non può restringersi in sè, che un completamento le è indispensabile, che, fra ciò che è e ciò che noi vogliamo, vi è mancanza di equilibrio. Per questa ragione, la finalità interna non deve essere isolata dalla finalità esterna; poichè il sistema dell'individualità e della operazione organica che la manifesta non è un circuito chiuso. Questa sintesi della vita non si mantiene che portandosi a un termine esterno di dispiegamento e organizzandolo secondo essa stessa, pur organizzandosi con esso (1). L'azione non è azione che in quanto costituisce un organismo, facendo concorrere

(1) La vita dell'individuo, anche nella sua manifestazione corporea non si rinchiude nello stesso individuo, ma necessariamente si espande al di fuori, non per la sua pienezza, ma per la sua deficienza; perchè cerca fuori di sé il suo completamento, organizzando in una sola totalità ciò che è dentro e ciò che è fuori di lui.

a un fine unico una diversità di fenomeni. Più questa finalità è realizzata nel tutto complesso in modo da esserne come l'anima, più l'azione è manifesta e chiara, più l'atto è atto. Allo stesso modo, una bella macchina o una statua sono idee reali, intenzioni attive a loro volta: immagini sviluppate di questa prima produzione che incarna l'atto nel segno naturale.

Così per ritrovare l'accordo perpetuamente rotto tra il realizzato e il voluto, dobbiamo farci causa efficiente di una causa finale e attirarla a noi. Come nel nostro piccolo mondo interiore avevamo trovato potenze favorevoli o ribelli alla nostra operazione, bisogna che, nel mondo esteriore, sussistano forze senza dubbio estranee dapprima od ostili ai nostri disegni, ma tali che, dotate di una energia propria, sono capaci di convertirsi all'iniziativa della volontà per sottomettersi a essa come le membra docili di uno stesso organismo.

Volere, agire, operare, produrre: noi siamo così a poco a poco condotti verso sviluppi, forse imprevisti, ma sicuramente conformi alla aspirazione profonda del volere primitivo. L'espressione dell'atto, per quanto impercettibile all'origine, è il germe di una immensa crescita. Questo segno primario della vita, che si produce con la facilità infallibile d'una spontaneità incosciente, diviene il principio dei segni più o meno naturali o voluti, delle opere più o meno artificiali o difficoltose che svilupperanno il pensiero e il regno dell'uomo. Ma oramai, anche in ciò che sembra venir da altro che da noi bisognerà sempre ricordare questa iniziativa che domina tutti gli accrescimenti futuri. Il duplice movimento, centripeto e centrifugo, che compone il ritmo dell'espansione vitale, è ugualmente compreso in uno stesso disegno di conquista. Causa efficiente e causa finale sono dunque, per un progresso alternantesi, le forme mobili di una stessa tendenza della volontà verso una nuova estensione del suo impero.

Ma come distogliere le forze estranee di cui il concorso appare indispensabile ad ogni produzione e al più rudimentale dei segni naturali? Già si son dovute studiare le lotte intime dell'operazione volontaria contro le resistenze organiche. E con quali difficoltà, ma anche con quali risultati, la volontà armonizza le forze diffuse o ribelli per comporne l'individuo, noi lo ricordiamo. Ora l'ostacolo sembra ancora maggiore; poichè l'azione non scuote più soltanto l'organismo nelle sue profondità, ma ha bisogno di interessare alla sua opera l'universo ambiente. Senza dubbio, con gl'insegnamenti

della esperienza e delle scienze, essa riesce a dominare le potenze misteriose, dalle quali è contornata. Ma proprio di questo successo bisogna rendere conto. A quali condizioni questa riuscita è possibile e che cosa suppone essa ad un tempo nell'*agente* che la provoca e nell'*agito* che la permette o la seconda? — Non vi sono forse attorno a noi come in noi, *soggetti* virtualmente conformi ai nostri disegni e accessibili all'influenza dei segni naturali dei nostri atti? Ogni azione è una domanda di concorso ed è già un ottenere l'aiuto. Ciò sarà dimostrato in seguito.

Così il *segno* merita doppiamente questo nome (1). Dapprima, sotto il sistema dei fenomeni organizzati che lo costituisce, esso manifesta un disegno di accrescimento. In seguito, per avere la sua efficacia, anzi per riuscire a costituirsi, ha bisogno d'essere ricevuto, compreso, reso dal mezzo in cui appare. L'azione non si produce nell'atmosfera nella quale è avviluppata se non a patto di interessare alla sua apparizione anche ciò che essa ignora e ciò che non attinge ancora. A chi si collochi dal punto di vista dell'individuo, sembra che la sua espansione spontanea spiri di qui; poichè proprio a partire di qui, rimontando i fenomeni bruti dai quali il segno è rivestito, sino alle forze capaci di restituirne il significato, noi vedremo a poco a poco gli ausiliari prestarsi alla nostra azione iniziale. Ma questa collaborazione stessa, questo concorso attivo di alleati estranei ed in apparenza indipendenti resta compreso nel senso originale del segno. È abbastanza per far comprendere la pretesa ideale della volontà sul mondo intero: ma come essa si realizzi ottenendo una cooperazione effettiva rimane da ricercare.

Poche verità sono meno notate e così degne di attenzione come le seguenti: 1º ogni azione interessa necessariamente il mezzo estraneo in cui si esprime, e questa espressione stessa non è possibile che per una compiacenza immediata di cose diverse dall'agente. 2º Questa traccia naturale dell'operazione è un sistema intelleggibile di fenomeni dove si nota l'intenzione soggettiva e che ne costituisce un primo accrescimento; essa si rapporta meno alla causa efficiente di cui è l'espressione che alla causa finale, verso la quale è già un avviamento

(1) Il segno è l'impronta che l'uomo marca con l'azione nell'ambiente in cui vive. « Ogni atto dell'organismo umano, dice Blondel, è, anche fuori di noi, un organismo di segni e un simbolo espressivo della vita soggettiva ».

3° Ogni produzione è così, non soltanto un riaccomodamento dei fatti sensibili, ma un concorso e una sintesi d'operazioni sorte da agenti estranei. E per tanto queste operazioni, le cui origini sembrano indipendenti o anche divergenti sono avviluppate in uno stesso volere.

L'intenzione in via di realizzarsi non discende quindi sul terreno dei fenomeni bruti che per ritrovarli o ritrovandovi di già eco, complicità e cooperazione È un fatto che l'azione si esprime necessariamente con un segno e che essa prende posto nel determinismo totale. Questo fatto, è stato necessario comprenderlo e comprenderlo significa ricondurlo allo sviluppo normale e conseguente della volontà, mostrando che sotto questa apparente costrizione è nascosto il germe di ogni sua espansione futura.

III.

TAPPE DELL'AZIONE.

A) *L'espansione dell'azione nella comunità.*

[*Azione*, V, 1]. Noi non abbiamo soltanto bisogno del concorso e delle opere degli altri: a che valgono tutti i loro doni, se essi non si donano e se noi non abbiamo proprio essi stessi? Noi aspiriamo alla loro affezione, alla loro volontà, alla loro azione devota e amante, come alla sorgente capace di rinfrescare un ardore che non può concentrarsi tutto in noi, come al focolare che riscalda una attività che minaccia di estinguersi senza alimento.

Qui, in questo bisogno e in questa volontà è il segreto del mistero della amicizia. Non basta un vago e generico desiderio di unione con gli uomini: occorre un punto di partenza preciso ed una scelta completa: per un amore unico l'uomo è entrato nella vita, per un amore unico egli vi rientra a sua volta. Ma come attaccarsi particolarissimamente a un essere che non ha niente di particolare? Come far sopravvivere l'affetto alla perdita di tutte le qualità che ci avevano legati alla persona amata? Due vite si sono unite non soltanto in ciò che esse sanno l'una dell'altra o di se stesse, ma fino al principio della loro azione comune e dei loro sentimenti indivisi; ed ecco perchè, secondo una bella parola di Aristotele, una amicizia che ha potuto finire non è mai stata vera. Ecco perchè nella più comune natura

d'uomo vi è sempre qualcosa d'unico, che merita d'essere amato unicamente.

Amar se stesso amando sinceramente un altro; darsi e raddoppiarsi con questo dono; vedersi altro in se stesso e se stesso in altri; non esser affatto solitario ed essere solo; unirsi e abbracciarsi distinguendosi; aver tutto in comune senza niente confondere e restar due per fondersi continuamente come in un tutto unico e in un solo essere più perfetto e più fecondo; ridurre cento mila raggi di gloria nella stima amorosa di un'anima; preferirne una che ama interamente, a un milione che amano molto, — è il grido naturale del cuore. Non sembra forse che da questo avvicinamento si attenda una vita nuova e che ogni affetto pieno sia destinato e come sospeso al disegno di generare un'opera comune a quelli dei quali essa consacra e giustifica e suggella l'unione? Ogni azione sociale è dunque come una generazione; poichè essa procede dal bisogno che sentiamo di estendere la nostra volontà in altri, e di raddoppiare la nostra vita. Noi vogliamo che da questo dono risulti altra cosa di ciò che noi già eravamo, un arricchimento, un guadagno adatto ad incoraggiare, a rinsaldare, a sanzionare il legame dell'affetto mutuo.

Questo movimento di espansione e di ripresa s'arresta, nella cinta dell'umanità, a tre principali termini progressivi, la famiglia, la patria, la società umana intera. Come la volontà genera ciascuna di queste sintesi definite in cui si incorpora la sua azione e come passa essa dall'una all'altra allargandosi?

B) *La Famiglia.*

L'amore procede dalla volontà individuale benchè sorpassi l'individuo; esige una generosità e un'abnegazione qualche volta eroica ma che non è per ciò contraria al disegno di chi vi si sacrifica; esso ha per ragione e per giustificazione un fine più alto e più lontano che lo scopo apparente del primo desiderio, senza che per altro l'attrazione della quale esso è adorno sia una specie di astuzia ingannevole o di crudele artificio della natura. Senza dubbio, se fosse il genio della specie, che col fascino di una fragile voluttà, ingannasse l'individuo nascondendo, sotto una risposta immediata di vita e di felicità, una realtà di dolore e di morte, il pessimismo sarebbe fondato. Tutto ciò che si è detto dei profondi calcoli dell'istinto della razza è giusto, ma questo impetuoso movimento parte da più lontano per andare

più lontano che non si sia visto. Dalla volontà più intima di ciascuno procede il fiotto dell'amore; e anche quando questa corrente, dal suo impulso proprio, è portata al di là del termine dapprima considerato, è sempre la volontà primitiva che rimane coestensiva a tutto il suo dispiegamento, anche imprevisto. L'amore va al di là della persona, al di là della specie, all'infinito. Ma non perchè esso porta la vita individuale a fini ulteriori, senza chiuderne giammai l'estensione, bisogna, col pessimismo, volgersi contro il misticismo dell'amore come se non fosse che una trappola.

Non si tratta dunque di un volere impersonale ed oscuro che sarebbe non solo estraneo e sconosciuto a quelli che esso muove con una fatalità istintiva, ma anche contrario e micidiale. Si tratta di una volontà profondamente personale, che la riflessione può chiarire senza cambiarne la natura e senza disconoscerne il senso, di una volontà che non si limita a lavorare ciecamente per la specie soltanto, ma che serve a un tempo gl'interessi dell'individuo e quelli della specie; e non si arresta neppure al limite della specie perchè al termine supremo della sua espansione aspira a confondere i suoi fini personali con i fini universali. Così vi è continuità e conseguenzialità nel suo sviluppo: la volontà solitaria ha abbracciato un'altra volontà; essa fonda la famiglia, essa la vuole, e la vuole una, fissa, permanente. Niente di superficiale in questa prima società, tipo e origine di tutte le altre. Rimane a vedere che la famiglia sociale, e la famiglia umana sono egualmente conformi al disegno della libertà, e che, per quanto ampie siano queste vite composte, esse rientrano nel piano sempre allargato dell'azione volontaria.

C) *La Patria.*

Ciascun popolo ha dunque come un'idea e un sentimento da far vivere nel mondo; è la sua ragione, la sua missione, la sua anima. Anima mortale, anima morente qualche volta per mancanza di azione comune, anima capace di resurrezione; anima imperitura, se il pensiero di cui vive è di quelli che toccano gl'interessi permanenti o la coscienza sacra dell'umanità. Tale popolo, disperso e come decomposto, conserva, con l'idea di cui ha il deposito e che ha tessuto nella sua carne, con la fede che lo inspira e di cui l'ardore si è mescolato al suo sangue, una indistruttibile vitalità. Per quanto abbattuto possa essere, porta nel suo corpo a brandelli una potenza infinita di rigenerazione.

La grandezza e la durata dei popoli dipendono dal compito che essi hanno da compiere; a ciascuno la sua opera. Ciascuno, come un organo nel grande corpo dell'umanità, assorbe il pensiero delle altre nazioni secondo il suo genio proprio e lo rende alla circolazione con una nuova ricchezza, differente in ciascuno e comune a tutti.

Nell'*a solo* dell'amore c'è l'unità feconda di una duplice vita che si espande e si moltiplica. Nel coro dell'associazione o della patria c'è la molteplicità che si concentra in ciascuno, la sintesi totale che s'incarna anche nel minimo dei suoi elementi e gli comunica la sua propria forza e tutta la sua dignità. Sembrerebbe che il patriottismo faccia dell'individuo un mezzo in presenza di un fine comune superiore; in realtà, la relazione in fondo è inversa, e il tutto è un mezzo per ciascuno dei suoi membri. Si comprende ormai a quale voto segreto del volere personale risponde l'immenso accrescimento che esso trova nella vita sociale, poichè ciò che essa è, egli lo diviene? (1). E ciò che prova che la società non è un meccanismo artificiale, è che, lungi da creare un antagonismo tra il tutto e le parti, il progresso della vita sociale deve estendere ad un tempo l'azione dello Stato e l'iniziativa individuale. Nella società ciascuno ha in sè ciò che sono tutti insieme. Qui ancora l'idea dell'insieme determina la natura degli elementi. Ma nello stesso tempo, il principio della sintesi è tutto intero al fondo di ciascuna volontà personale: nessuno ha bisogno di uscire da sè per scoprirne la presenza e l'efficacia. La forza che attualizza la società e per essa ciascun cittadino, è in ciascun cittadino.

D) *L'umanità*

La volontà dell'uomo e la sua azione non s'arrestano alle frontiere della patria. La città è il simbolo di questa vita interiore della volontà che si espande, come uno sciame, senza che alcuna cinta ne limiti l'espansione. La legge dell'egoismo attivo e conquistatore è di contraddirsi e di mutar parere in qualche modo, per estendersi a ciò che sembrava dapprima respingere. Non basta portare in sè come una nazione intera e di fare un'anima sola con essa; l'uomo aspira, per

(1) Ciò che la vita sociale è, l'individuo lo diviene: la costituzione della società risponde dunque al « voto segreto » dell'individuo, alla sua volontà profonda che cerca il suo completamento.

così dire, a sposare l'umanità stessa e a formare con essa una sola volontà.

La vita individuale tende a unificarsi con la vita universale, o piuttosto questa volontà generale sembra concentrarsi in ciascuna coscienza. L'idea stessa di un progresso e di una evoluzione è la prova di questa solidarietà che si va ingrandendo: fintanto che le generazioni e gli individui si sono giudicati indipendenti è sembrato che il mondo invecchiasse deperendo. E senza dubbio ancora sembra così. Ma comprendendo meglio che l'umanità è come un uomo solo che non muore mai, acquisteremo sempre più il senso di una crescita e di una unione reale. Così il progresso stesso della vita sociale sviluppa negli spiriti un sentimento nuovo dell'umanità, un sentimento, che pressochè sconosciuto nell'antichità, nonostante le testimonianze di certe azioni eccezionali o di certi versi di poeti, ha acquistato, si può dirlo, diritto di cittadinanza. Entrato ufficialmente nel concerto dei motivi che influiscono sulla condotta degli uomini e dei popoli, governa abbastanza l'opinione pubblica per avere ispirato una forma nuova d'ipocrisia o anche un culto.

E) *La filosofia.*

Le concezioni speculative sono una sintesi particolare dell'universale realtà digerita e incorporata al pensiero dell'azione. Esse esprimono alla coscienza distinta il senso intimo e l'orientazione profonda della volontà. Bisogna dunque considerarle, non come un mondo di entità fisse e separate, χώρις, ma come la verità eminente di ciò che è già realizzato e come la ragione motrice di ciò che è in via di realizzarsi. La metafisica ha la sua sostanza nella volontà agente. Essa non ha verità che sotto questo aspetto sperimentale e dinamico; è una scienza meno di ciò che è, che di ciò che fa essere e divenire: l'ideale di oggi può essere il reale di domani. Ma l'ideale sopravvive sempre ed è sempre lo stesso, più o meno disconosciuto, che si solleva a misura che l'umanità s'ingrandisce.

F) *Lo scacco dell'azione.*

Tutti i tentativi di compimento dell'azione umana falliscono; ed è impossibile che l'azione umana non cerchi di completarsi e di bastare a se stessa. Ciò le è necessario, ma essa non lo può fare. Da una parte, è una necessità di far tabula rasa di tutte le invenzioni che, partendo

dall'uomo e uscite dal più intimo santuario del suo cuore, hanno come loro fine ridicolo e commovente l'accaparrarsi il divino. Dall'altra parte, il sentimento dell'impotenza come del bisogno che ha l'uomo di un compimento infinito, rimane incurabile. Così mentre ogni religione naturale è artificiale, l'attesa di una religione è naturale.

Quale inesplicabile dlfficoltà è questa in cui la volontà umana si è da se stessa ingaggiata e messa! Si ricordino tutte le conclusioni che le chiudono ogni ritirata. È impossibile non porre il problema. È impossibile trovare un rifugio nel niente: il niente non è per noi. È impossibile contentarsi di « qualche cosa » in cui si cerchi di chiudersi. Dove andare? Il fenomeno non basta all'uomo; non si può rimanere ad esso, ne si può negarlo. Si troverà, con una soluzione che sembra necessaria e tuttavia inaccessibile, la salvezza?

IV.

IL COMPIMENTO SOVRANNATURALE DELL'AZIONE.

[*Ib.*, conclusione]. Non si scappa a ciò che si vuole anche quando sembra che non lo si voglia. Tutto il mistero della vita viene da questo disaccordo superficiale tra i desideri apparenti e la sincera aspirazione del volere primitivo. Niente, nè nelle condizioni inevitabili della nostra vita, nè nell'uso personale delle nostre forze, nè nelle conseguenze talora impreviste dei nostri atti, vi è tirannicamente imposto. Ciò che riceviamo dell'essere è identico a ciò che ne vogliamo, senza che cessiamo mai di volere ciò che possiamo perderne. Così il senso stesso dell'essere si trova definito. Come un'arma a doppio taglio, l'azione risolve in sensi opposti la questione della vita e della morte che si impone a tutti; e le sintesi che essa opera, sempre con gli stessi elementi, le soluzioni alle quali giunge, sono così estreme, che sorpassano tutto ciò che il pessimismo più nero ha concepito o tutto ciò che l'ottimismo più audace ha sognato: in ciò risiede la grandezza e la bontà del nostro destino. Vi è, nel primo fondo della volontà umana, *un abbozzo d'essere*, che non può più cessare d'essere ma che, privo del suo completamento, vale meno che se non fossse. E affinchè questo abbozzo si completi, bisogna che esso riceva la perfezione da una mano più che umana. L'uomo non può guadagnare il suo essere che rinnegandolo in qualche modo per rapportarlo al suo principio e alla sua fine vera. Rinunciare a

ciò che esso ha di proprio e annientare questo niente che esso è, significa ricevere la vita piena, alla quale esso aspira, ma della quale esso non ha in sè la fonte. Per attingervi e per salvarsi bisogna che egli si trascenda. La sua maniera di contribuire a crearsi è il consentire alla invasione di tutto ciò che è vita anteriore e volontà superiore alla sua. Volere tutto ciò che noi vogliamo, nella sincerità piena del cuore, è collocare in noi l'essere e l'azione di Dio. Questo costa senza dubbio, perchè noi non sentiamo come questa volontà è eccellentemente la nostra. Ma bisogna dare tutto per tutto; la vita ha un prezzo divino; e, nonostante le sue debolezze orgogliose o sensuali, l'umanità è abbastanza generosa per appartenere di più a chi più esigerà da essa.

Di questa opera di vita e di salvezza, la scienza può mostrare la necessità: ma essa non la compie, non la comincia neppure. L'azione umana deve prepararla e concorrervi: ma non ne ha l'iniziativa e non ne fa il successo; lo scavare il letto del fiume non giova a riempirlo d'acqua. La critica razionale e la pratica morale hanno un còmpito determinato di sgrossamento e di preparazione: ma la sorgente viva è altrove. Anche quando si è posto, a titolo d'ipotesi necessaria, l'ordine soprannaturale come un postulato scientifico, bisogna guardarsi dal credere che si potrebbe provarne la verità reale con lo sviluppo delle sue conseguenze o con le sue concordanze interne. Affermare che esso è, — è riconoscimento che non viene mai da noi soltanto. Basta dunque mettere da parte tutto ciò che lo farebbe falsamente sembrare impossibile, mostrare tutto ciò che lo rende giustamente necessario, provare che non può essere nè stabilito nè escluso dalla filosofia e che pertanto l'uomo non potrebbe tralasciarlo senza colpa e senza perdita. Se non si può interamente dimostrarlo alla ragione, non si può neppure negarlo con competenza senza averne fatto l'esperienza; e, quando se ne è fatta l'esperienza, non si trovano, nell'esperienza stessa, che ragioni per affermarlo: ecco perchè l'educazione sa comunicarlo, mediante la pratica della sommissione, come una verità sperimentale; non facciamo come se esso non ci fosse ed esso sarà per noi. L'interesse totale della vita è qui in giuoco; dappertutto, d'altronde, è possibile astenersi o sfuggire, perchè le affermazioni o le negazioni, sempre mescolate in qualche lega, rimangono relative: ma in presenza di questo *sì* senza *no*, e qui solamente, c'è un taglio netto. Niente giusto mezzo, niente neutralità: non fare come se fosse

vero, è fare come se fosse falso. Alla filosofia tocca dimostrare la necessità di porre l'alternativa: «*c'è o non c'è?*». Ad essa tocca far vedere che solo questa unica e universale questione, che abbraccia il destino intero dell'uomo, si impone a tutti con questo assoluto rigore: «c'è o non c'è?». Ad essa tocca di provare che non si può in pratica non pronunciarsi pro o contro il soprannaturale: «c'è o non c'è?». Ad essa ancora tocca di esaminare le conseguenze dell'una e dell'altra soluzione e di misurarne l'immenso dislivello: ma essa non può andare più lontano e non può dire, a suo nome soltanto, che esso c'è o che esso non c'è. Ma, se è permesso di aggiungere una parola, ed una sola, che oltrepassi il dominio della scienza umana e la competenza della filosofia, l'unica parola capace, in faccia al Cristianesimo, di esprimere la parte migliore della certezza che non può essere comunicata, perchè nesce solo dalla intimità dell'azione tutta personale, una parola che sia essa stessa un'azione, bisogna dire: «c è».

ROYCE

L'idealismo inglese. — La reazione contro il positivismo segna anche una ripresa dell'idealismo speculativo, che accompagna lo spiritualismo con prevalente interesse morale o religioso. In Inghilterra, l'idealismo trova la sua prima manifestazione originale in Tommaso Hill Green (1836-1882), il quale ritiene che la prima condizione della intellegibilità del mondo (e anche di quella evoluzione naturale di cui i positivisti parlavano) sia una coscienza razionale assoluta, che comprenda in sè il mondo. Il divenire, il tempo, nella diversità dei loro momenti e nel passaggio da un momento all'altro, non possono sussistere se non per una coscienza che ne ricomprende in sè i varî momenti, senza identificarsi con nessuno di essi. La coscienza che intende e pensa il divenire è fuori del divenire, la coscienza che intende e pensa il tempo è fuori del tempo. Una coscienza assoluta, eterna, della quale le coscienze umane sono manifestazioni parziali, è la condizione della intelligibilità del mondo.

Questa concezione del Green inspira tutta una corrente di pensatori inglesi ed americani. In forma dialettica e prevalentemente negativa, essa è presentata dal Bradley (1846-1924) nella sua opera *Apparenza e realtà*. Il mondo, quale appare a noi in tutte le sue manifestazioni — nelle cose naturali e nella loro costituzione, nella coscienza umana, nel pensiero stesso — non può essere che apparenza, perchè pullula di contraddizioni insanabili. Esso ci appare come un molteplice che *deve* essere ridotto ad unità, ma che nello stesso tempo *non può* essere ridotto ad unità, perchè la esclude. La realtà assoluta che deve essere coscienza e cioè spirito, deve indubbiamente contenere la soluzione ultima delle contraddizioni esistenti nel mondo e deve essere, quindi, assoluta armonia. Ma quale possa essere questa armonia e come possa in concreto realizzarsi nel molteplice contenuto nel mondo è cosa che l'uomo non potrà mai arrivare ad intendere, dovendo contentarsi di realizzare, anche nelle sue conoscenze più vere, gradi di armonia e di coerenza che sono sempre molto inferiori alla unità della coscienza assoluta.

J. Royce. — In America l'idealismo ha come suo principale rappresentante Josiah Royce (1855-1916) nel quale esso assume la forma più tipica e rappresentativa.

Royce parte da una critica del realismo tradizionale. Per tale realismo un'idea è vera, se corrisponde al suo oggetto. Ma l'oggetto dell'idea, per

esser la misura della verità di essa non deve essere un oggetto qualsiasi, deve essere *quell'*oggetto, che l'idea stessa tende a rappresentare; dev'essere l'oggetto *scelto* dall'idea. In tal modo l'intenzionalità esterna di un'idea, cioè il suo riferimento all'oggetto, viene a saldarsi e a fondersi con la sua intenzionalità interna, con ciò che l'idea è in sè e per sè, con le caratteristiche da cui essa risulta. L'oggetto è, semplicemente, la determinazione compiuta di queste note o di queste caratteristiche la realizzazione totale di ciò che l'idea tende ad essere, il completamento del significato interno dell'idea. La realtà assoluta sarà allora la determinazione compiuta del mondo della conoscenza cioè del pensiero. Non sarà qualcosa di altro dal pensiero: sarà l'incorporazione finale dello scopo interno del pensiero, l'integrale compiutezza del suo significato. In tal senso, sarà essa stessa pensiero, coscienza, e non rappresenterà la negazione di ciò che noi uomini siamo nella nostra coscienza finita, ma piuttosto il compimento e la realizzazione di noi stessi. Un compimento e una realizzazione che ci porteranno tuttavia al di là di noi stessi cioè al di là della finitudine, nell'infinito e nell'eterno.

CENNO BIBLIOGRAFICO. — Opere principali del Royce: *Lo spirito della filosofia moderna*, 1892; *Il mondo e l'individuo*, 2 volumi, 1900-1901; *La filosofia della Fedeltà*, 1908; *Il problema del Cristianesimo*, 1913 (1).

Cfr. OLGIATI, *Un pensatore americano: J. Royce*, 1917; GALGANO, *Il pensiero filosofico e morale di J. Royce*, 1921; ABBAGNANO, *Il nuovo idealismo inglese e americano*, 1927.

---

(1) La traduzione delle pagine seguenti è mia.

I.

IL PROBLEMA DELLA VERITÀ.

[*Il mondo e l'individuo,* 1°, VII]. Una venerata definizione della verità dichiara che essa significa la *corrispondenza tra una idea e il suo oggetto.* Il mistero che ognuno sente nascosto in questa definizione dipende dal fatto che in essa sono implicite due relazioni, entrambe di una specie assolutamente intangibile e che la combinazione di queste due relazioni è richiesta, per costituire la verità. Se un'idea è vera, essa deve, in primo luogo, *avere un oggetto.* Ma che cosa costituisce la relazione chiamata *avere un oggetto?* Quando un oggetto è l'oggetto di una data idea? In secondo luogo, l'idea deve *corrispondere* al suo oggetto. Ma quale è la relazione detta *corrispondenza?* Fino ad epoca recente l'intera teoria della natura della corrispondenza ha avuto sviluppi scarsissimi, sebbene sia un concetto ovviamente fondamentale della logica. E ancora più negletto è stato il concetto della relazione che di un supposto oggetto costituisce l'oggetto genuino di un'idea, sia l'idea vera o falsa. Per ciò che riguarda la corrispondenza, fino a che punto un'idea deve rassomigliare al suo oggetto per essere vera? Una fotografia rassomiglia all'uomo che essa rappresenta. Deve un'idea vera essere anche una specie di fotografia del suo oggetto? O forse può un'idea essere molto dissimile dal suo oggetto e tuttavia corrispondere ad esso a tal punto da essere vera? Le partite di un libro mastro non sono molto dissimili dalle transazioni commerciali che esse idealmente indicano? E tuttavia non possono, tali partite, essere vere? La natura e i gradi di quella corrispondenza tra l'idea e il suo oggetto, che è richiesta quando si parla della verità di una idea, è un argomento dubbio, che dovremo considerare più attentamente. Circa l'altro di questi due problemi intorno alla idea e al suo oggetto, sembra chiaro, e in effetti sembra implicito nella stessa definizione della verità, che un'idea può avere un oggetto senza propriamente corrispondere al suo oggetto. Giacchè, come sarebbe altrimenti possibile la falsità e l'errore? Avere un oggetto e corrispondere ad esso sono perciò relazioni differenti. Qual è allora la natura della relazione che rende l'idea tale da avere un oggetto, sia che l'idea rappresenti

o no veramente l'oggetto? Questi due problemi sono dunque i due aspetti della questione generale: che cosa è la verità? riguardata ora dal lato della corrispondenza fra l'interno e l'esterno.

II.

L'IDEA COME PROCESSO INTENZIONALE.

Non è l'oggetto, come fatto compiuto, che predetermina la specie di simiglianza che l'idea deve possedere per essere vera. È l'idea che decide il suo proprio *intento* (1). E io posso ancora una volta farvi vedere perchè sin dalla prima lettura di questo corso, ho tanto insistito sulla struttura interna essenzialmente teleologica delle idee consapevoli; perchè ho definito le idee come i casi nei quali stati consapevoli presentano, più o meno completamente, l'incorporamento, il relativo compimento di uno scopo presente. Quali che siano le nostre idee, molto o poco che siano, in qualsiasi momento, espresse in ricche immagini sensibili, è certo che esse sono idee non perchè siano masse o serie di immagini ma perchè incorporano scopi consapevoli presenti. Ogni idea è un processo volitivo, come è un processo intellettuale. Essa può bene o male rappresentare o corrispondere a qualche cosa che non è se stessa; ma in ogni caso deve più o meno articolare il suo proprio scopo presente. Il carattere costruttivo di tutte le idee matematiche, il senso di controllo corrente che accompagna tutti i processi definiti di pensiero, gli scopi momentanei più o meno imperfettamente raggiunti, dovunque noi concepiamo qualche cosa, queste sono le evidenze di ciò che è essenziale al processo dell'ideazione. La volizione è manifesta nell'atto di contare gli oggetti, come in quella di cantare un'arietta, nell'atto di concepire le leggi fisiche come in quello di dirigere il destino delle nazioni, negli esperimenti di laboratorio, come nelle produzioni artistiche, nel contemplare come nel combattere. Gli scopi incorporati, gli intenti interiori dell'atto istantaneo sono così una *conditio sine qua non* per ogni intento este-

(1) Traduco con *intento* o *intenzionalità* la parola *meaning* per esprimere il carattere finalistico dell'idea sul quale tanto insiste il Royce. L'intento interno dell'idea è ciò che l'idea cerca di essere o di esprimere; l'intento esterno è l'oggetto o la realtà in cui l'idea vede attuato il suo intento interno. L'intento interno determina perciò l'intento esterno dell'idea, perchè essa può scegliere e riconoscere l'oggetto solo sul fondamento di ciò che essa è e vuole internamente.

riore e per ogni verità. Noi dobbiamo ora ricercare soltanto come un intento interno può essere legato ad un intento esterno, come una volizione può possedere verità, come lo scopo di un istante può esprimere la natura di un oggetto diverso dallo scopo dell'istante.

III.

L'OGGETTO COME SCOPO DEL PROCESSO INTENZIONALE DELL'IDEA.

L'idea *cerca se stessa. Essa non può essere giudicata se non da ciò che essa intende.* Sia che io pensi a Dio o ai fatti di ieri, alla mia morte o al destino dell'umanità, a verità matematiche o ai fatti fisici, agli affari o allo stesso Essere, è prima di tutto ciò che io intendo di esprimere e non ciò che una qualsiasi cosa semplicemente esterna a me può desiderare che io esprima, che dà a me un oggetto e determina per me il tipo di corrispondenza all'oggetto dal quale io sarò giudicato. Perciò la mia idea è un processo conoscitivo solo in quanto è nello stesso tempo un processo volontario, un atto, il compimento parziale (nei limiti ai quali l'idea consapevolmente si estende) di uno scopo. L'oggetto significato dall'idea è oggetto perchè è voluto come tale e il volere in questione è il volere che l'idea incorpora. Proprio da ciò il realismo è dimostrato impossibile; gli esseri indipendenti sarebbero concetti autocontradditori ed è anche perciò che l'abbandono di ogni scopo definito, che il misticismo richiede dalle nostre idee, è impossibile a meno che non si definisca l'essere come un puro niente (1). E ogni definizione della verità e dell'essere deve dipendere da un preliminare riconoscimento di questo preciso aspetto della natura delle idee.

Chiunque dica: « Io sono passivo; io accetto, soltanto, il mondo come mio oggetto; rinonosco la forza superiore di questo oggetto e non ho alcuna parte nel volere che esso sia mio oggetto », ogni tale remissivo osservatore è invitato soltanto a dire a quale oggetto intende riferirsi e quale idea egli ne ha. Egli troverà la sua idea sorgente davanti a lui come una costruzione consapevole e al tempo

(1) Il Royce presenta tre concezioni tipiche dell'essere, oltre la sua (che indica come quarta concezione): il realismo, il misticismo e il razionalismo critico. Dalla critica di esse fa scaturire l'esigenza della quarta concezione.

stesso considererà questa idea come intellegibile, perchè seguirà la sua costruzione con la sua propria unità di scopo. Più vasto è il mondo che egli definisce come soverchiante fato della sua intelligenza, più ampia sara la parte che la sua volontà consapevolmente costruttiva avrà nella definizione dell'idea. E per sua volontà, io non intendo qui qualche forza psicologica astratta o qualche principio così chiamato. Io parlo qui della volontà non come di qualsiasi entità causalmente efficace. Mi riferisco soltanto al semplice fatto della coscienza propria di ogni fatto sul quale ho insistito in questa discussione sin dal principio, cioè che i contenuti di un'idea sono presenti allo spirito come l'attuale incorporazione e il relativo compimento di uno scopo presente, tali per esempio, quali li ritrovate incorporati quando contate o cantate. Lo spazio, il tempo, il passato, il futuro, le cose, gli spiriti le leggi, — tutti questi costituenti del mondo, il nostro supposto spettatore passivo dell'universo li riconosce come oggetti diversi dai prodotti ideali del suo volere; ma le sue idee di questi oggetti vengono a lui precisamente come processi costruttivi presenti alla sua coscienza come il suo proprio atto e sono compresi da lui in quanto sono il suo proprio intento. Perciò gli oggetti ai quali queste idee sono relative possono essere compresi come oggetti solo quando le idee incorporano la volontà di intenderli come questi oggetti.

Ma ora, per renderci conto del nostro problema precedente circa la determinatezza e l'individualità attribuiti all'essere aggiungeremo una considerazione ulteriore: ogni volta che un'idea di qualsiasi grado aspira alla verità, essa considera il suo oggetto come altro da sè e che l'oggetto sia altro da sè è parte di ciò che l'idea significa e intende consapevolmente. Ma in quanto è un volere che cerca il suo compimento, l'idea sceglie l'oggetto in tal modo che se l'idea ha un significato perfettamente definito ed è vera, quest'oggetto deve essere un oggetto precisamente determinato, *tale che nessun altro oggetto potrebbe prendere il suo posto come oggetto di questa idea.* E a dispetto del fatto che l'oggetto è tale soltanto per la volontà dell'idea, l'idea accetta sommessamente di essere vera o falsa quando è paragonata a quell'oggetto.

Ora il modo ovvio di cogliere l'intero significato di questi fatti è di mettere in chiaro che quello che l'idea tende sempre a trovare nel suo oggetto è *nient'altro che lo scopo consapevole o la volontà dell'idea, incorporata in qualche forma più determinata* di quella che

l'idea di per se stessa a questo istante consapevolmente possiede. Quando io ho un'idea del mondo, la mia idea è un volere e *il mondo della mia idea è semplicemente il mio stesso volere determinatamente incorporato.*

Ciò che è implicito in questo modo di porre il nostro problema, può essere in primo luogo illustrato dai casi in cui nel far quello che chiamiamo « sollevare il nostro spirito », noi passiamo da uno stato vago a uno stato definito di volontà e di risoluzione... Questo caso di uno scopo indeterminato che uno cerca, non di abbandonare, ma di far presente alla coscienza in un'altra forma più esplicita e precisa e se è possibile proprio in quella forma che dimostrerà di essere definitivamente l'assolutamente determinata, — questo caso io affermo è tipico di ogni caso in cui l'idea cerca il suo oggetto. *Nel cercare il suo oggetto, una idea qualsiasi cerca assolutamente nient'altro che la sua propria esplicita e infine completa determinazione, che questo scopo consapevole incorpora in quest'unico modo. Il contenuto completo dello scopo proprio dell'idea è il solo oggetto che l'idea può considerare. Questo solo e l'Altro che essa cerca.* Che una ricerca come questa sia la genuina ricerca di un oggetto, che, mentre si ricerca, appare come un altro e come un di là, l'esperienza delle scienze matematiche lo illustra chiaramente. Come dicemmo in una precedente discussione, il matematico ha da fare con un mondo che le sue idee presenti, fin dove procedono, esplicitamente tentano di predeterminare; pure, ciò che queste idee non predeterminano al presente completamente e consapevolmente per il giudizio particolare del matematico, prima della prova, è precisamente quella ulteriore determinazione del loro proprio intento che esse implicano e cercano.

IV.

IL MONDO COME INDIVIDUAZIONE ASSOLUTA DELL'IDEA.

Se ogni idea è, come tale, un tipo generale di raggiungimento empirico e frammentario di uno scopo, se nel cercare il suo oggetto, il suo Altro, l'idea cerca solo la sua maggiore determinazione, allora, *al limite desiderato di determinazione*, l'idea, come già si è chiarito, presenterà un contenuto attuale, che implicherà, cercherà e infatti ammetterà che esso e nient'altro possa valere come scopo ideale. Ora un oggetto come Socrate o questo mondo o voi stessi è detto

individuo, quando uno pensa che, per uno scopo particolare e determinato nessun altro oggetto potrebbe sostituirlo. Ne segue che la forma definitivamente determinata dell'oggetto di una idea finita è quella forma la quale *l'idea stessa assumerebbe quando divenisse individuata o in altre parole divenisse un'idea completamente determinata, un'idea o volere adempiuto da un contenuto empirico completamente adeguato, al quale nessun altro dovrebbe essere sostituito o dal punto di vista dell'idea soddisfatta potrebbe essere sostituito.*

Ora se questo è il risultato della nostra analisi noi possiamo definire ad un tempo la verità e l'essere. Voi avrete in questo momento un'idea davanti a voi. È un'idea generale. Perchè? Per nessuna altra ragione rispondo, se non per questo, cioè che questa idea, essendo la realizzazione solo parziale del vostro scopo presente, pone e desidera di porre qualche realizzazione diversa dalla presente. Questa possibilità di un'altra incorporazione significa per voi semplicemente l'incompletezza o la parziale non realizzazione del vostro scopo presente. La semplice generalità significa sempre un difetto pratico. Pensate alla vostra vita. La vostra idea è generale proprio perchè la vostra vita dovrà essere e sarà incorporata in altri momenti oltre questo. L'idea della vostra vita trova allora, proprio a questo istante, una espressione imperfetta. La vostra idêa della vostra intera vita è, proprio ora, vaga. Questa genericità significa la possibilità di altre incorporazioni. O forse voi pensate ai numeri e quindi contate: 1, 2, 3. La vostra idea di questi numeri è astratta, è una mera generalità. Perchè? Perchè vi potrebbero essere altri casi e altri numeri contati oltre il presente processo di contare che si mostra a voi. E perchè? Perchè il vostro scopo nel contare non è pienamente raggiunto dai numeri ora contati. L'incompletezza qui va di pari passo con l'universalità. Vi saranno altri esempi dell'idea, proprio perchè ciò che è necessario a compiere lo scopo in questione non è tutto qui. E questo voi lo sapete, sia nella forma della presente imperfetta soddisfazione sia nella forma di altri numeri, e di processi di contare diversi da quello che vi è presente.

Bene, se in tutti questi casi di vostre presenti e imperfette idee transitorie, altri casi della vostra idea fossero anche pienamente presenti alla vostra coscienza proprio ora, quale sarebbe la vostra esperienza? Rispondo che *voi avreste esperienza di una maggiore realizzazione del vostro scopo ed insieme di una più determinata idea.* Ma dove

non solo alcuni, ma tutti i possibili casi che illustrano la vostra idea o quello che dà ad essa l'incorporazione, fossero ora presenti, a questo stesso istante e alla vostra chiara coscienza, quale sarebbe la vostra esperienza? Rispondo: in primo luogo, il *completo compimento della vostra intenzione interna*, la soddisfazione finale dello scopo incorporato nell'idea; ma, in secondo luogo, anche *quella assoluta determinazione della incorporazione della vostra idea come questa incorporazione sarebbe, allora, presente, — quell'assoluta determinazione del vostro scopo il quale costituirebbe la realizzazione individuale dell'idea.* Giacchè un fatto individuale è tale che nessun altro può sostituirlo senza perdita di determinazione o senza genericità. Voi ne cercate un altro, in quanto il vostro scopo presente è incompiuto. La realizzazione dell'intenzione interna della presente idea non lascerà altro oggetto definito da questa idea come oggetto da essere ancora cercato. E dove nient'altro ha da essere cercato, la vita individuale della intera idea, come un processo ad un tempo di esperienza e di finalità, sarà un fatto presente.

Ora questa finale incorporazione è l'oggetto ultimo, e il solo oggetto genuino che ogni presente idea cerca come suo Altro. Ma se è così, quando l'idea è vera? È vera — questa idea di questo istante — se, nella sua misura e nel suo piano, corrisponde, anche nella sua generalità, alla sua espressione finale e completamente individuale. La sua espressione sarà la stessa vita della realizzazione dello scopo che questa presente idea già frammentariamente comincia ad esprimere. Un'idea finita è come una forma di volontà. Ognuna delle sue transeunti espressioni può essere ad ogni istante più o meno fallace, ma nessuna idea finita è del tutto fuori della corrispondenza del suo oggetto, come nessun volere è pienamente falso.

Abbiamo definito così l'oggetto e la verità dell'idea. Ma osservate che così ci troviamo sulla soglia di una nuova definizione dell'essere. L'essere, come la nostra terza concezione chiara, è ciò che dà alle idee vere la loro verità; o, in altre parole, l'essere reale è l'essere ch'è oggetto di una idea vera. Noi possiamo dunque ora che abbiamo definito, sia l'oggetto sia la verità, come nostra quarta e definitiva concezione dell'essere, dire che: *ciò che è o è reale, è come tale l'incorporazione completa, in forma individuale e come definitiva realizzazione, dell'intento interiore delle idee finite.*

Le successive lezioni dovranno dare un più pieno sviluppo e una ulteriore difesa di questa concezione dell'essere. Ma il nostro argomento in suo favore è, nel suo fondamento, già davanti a voi. L'essere è quell'Altro da sè che le idee finite cercano. Esse cercano l'essere, come ciò che, se fosse conosciuto al presente, metterebbe termine ai lor dubbi. Ora l'essere non è qualcosa di indipendente dalle idee finite e neppure è un fatto semplicemente immediato, che le estingua. Questi furono i nostri risultati quando abbandonammo il realismo e il misticismo. L'essere implica la validità delle idee. Questo imparammo dal razionalismo critico. Eppure, la semplice validità, la semplice verità delle idee non può essere concepita come un mero fatto universale. Noi abbiamo bisogno di trovare il loro contenuto più concreto, la loro forma definitivamente determinata. Dobbiamo accuratamente studiare questa forma. Nessuna idea finita può avere un oggetto o conformarsi a un oggetto, salvo che il suo stesso intento non lo determini; nè può cercare intento o verità che non sia il suo proprio intento o la sua propria verità. Inoltre un'idea finita è, nello stesso tempo, un atto di volontà ed un processo conoscente. Nel cercare il suo intento, essa cerca semplicemente l'espressione più piena della sua propria volontà. Il suo solo Altro è un Altro che la esprimerebbe più completamente. Il suo oggetto si dimostra perciò, come prossimo finito oggetto, una determinazione più piena della sua volontà e del suo intento. Ma l'idea può avere come oggetto finale, solo la sua incorporazione finale in una forma completa e individuale. Questa forma finale dell'idea, questo oggetto finale, che cerchiamo quando cerchiamo l'essere è: 1° una completa espressione dell'intento interno dell'idea finita, con la quale in ogni caso iniziamo la ricerca; 2° la realizzazione completa del volere o scopo parzialmente incorporato in questa idea; 3° una vita individuale, che non può essere sostituita da nient'altro.

Ora nel definire questa vita completa, nella quale solo l'idea finita, come spiraglio passeggero di significato consapevole, può trovare l'oggetto genuino che essa intende incorporare pienamente, abbiamo sin qui usate alcune espressioni derivate dalle concezioni della semplice validità. Abbiamo parlato di ciò che questa vita sarebbe *se fosse* completamente presente. Ma avendo usato queste forme di espressione, come semplice impalcatura, dobbiamo in fin dei conti osservare di nuovo che ogni validità, in quanto concezione universale incom-

pleta, ha bisogno di qualche altra cosa per ottenere il suo intento finale. Se vi è validità, vi è un oggetto più che semplicemente valido, che dà alla stessa concezione della validità il suo intento proprio: tutto ciò lo abbiamo appreso prima. Fu proprio questo difetto della terza concezione, che ci spinse a guardare il senso nel quale vi può essere l'oggetto di una idea.

Abbiamo definito ora quale è questo oggetto. Esso è una vita individuale, presente come un tutto, *totum simul*, come gli scolastici direbbero. Questa vita è a un tempo un sistema di fatti e la realizzazione di qualsiasi scopo che, una idea finita, in quanto è vera rispetto al suo proprio intento, già frammentariamente incorpora. Questa vita è il volere completo come la completa esperienza corrispondenti al volere e all'esperienza di ogni idea finita. Nella sua totalità, il mondo dell'essere è il mondo di intenti individualmente espressi, — una vita individuale consistente delle incorporazioni individuali dei voleri rappresentati da tutte le idee finite. Ora *essere*, nel suo significato definitivo, significa essere appunto una tale vita completa, presente all'esperienza e conclusiva di quella ricerca di perfezione che ogni idea finita, nella sua propria misura, intraprende ogni volta che cerca l'oggetto. Possiamo perciò lasciare da parte completamente i nostri *se*, i nostri *quando*, la nostra *validità* e gli altri siffatti termini, quando parliamo di questo concetto finale dell'essere. Ciò che è, non è più per noi una semplice forma, ma una Vita; e nel mondo di ciò che prima era semplice verità, comincia a risplendere la luce dell'individualità e della volontà. Il sole del vero essere è sorto davanti ai nostri occhi.

V.

L'INDIVIDUO COME DIO.

L'unità di tutto il mondo e l'universalità dell'idea dell'essere domandano in primo luogo la nostra attenzione. Abbiamo asserito che la nostra quarta concezione implica l'assoluta unità del processo conoscente finale. In qual senso preciso e per quale ragione noi facciamo questa asserzione?

Il nostro concetto dell'essere implica che tutto ciò che è, è conosciuto consapevolmente come la realizzazione di qualche idea ed è così conosciuto o da noi stessi in questo momento o da una coscienza

che include la nostra. Se noi ci volgiamo al soggetto conoscente finito e consideriamo le implicazioni della sua conoscenza, mettiamo in chiaro per lui che, ciò di cui egli ha ora esperienza, è soltanto un frammento dell'oggetto che egli intende. Ma l'oggetto che egli intende, noi gli diciamo, non può avere la forma dell'essere che è indipendente dal suo intendimento. Nè egli può dire di avere un intendimento non ancora pienamente compiuto nella sua esperienza presente, senza che lo stesso intendimento sia presente ad una intuizione che includa e completi la sua intuizione cosciente, secondo il suo stesso intento reale. Questa spiegazione essenzialmente idealistica di ciò che è l'essere, noi l'abbiamo ora elaboratamente giustificata, mediante l'analisi dello stesso concetto di intento ossia della relazione tra l'idea e l'oggetto. Se un fatto non consapevolmente presente in un dato istante al soggetto finito è realmente inteso da lui, allora vi è qualcosa di vero, *circa* la sua coscienza, che la coscienza momentanea del suo intendimento implica, ma non esaurisce direttamente e pienamente per lui qui ed ora, nel suo intento interiore. E questa verità relativamente esterna, che è intesa dalla coscienza finita e che include tutto ciò che ad ogni istante questa coscienza finita trova presente a se stessa, è una verità il cui essere non può essere del tipo realistico, nè del tipo mistico, nè del tipo semplicemente valido dell'essere, nè di una forma che non sia una forma consapevole, — ma di una forma, la cui esistenza includa e completi tutto ciò che il soggetto finito ad ogni istante mira a conoscere. Ne segue di necessità che nel mondo come noi lo definiamo non vi può essere fatto che non sia fatto conosciuto come fatto, presente a qualche coscienza; è ciò precisamente che completa l'intero significato di chiunque asserisce che questo fatto è reale.

Da questa essenziale costituzione della nostra situazione finita di soggetto, ne segue che l'intero mondo della verità e dell'essere deve esistere solo in quanto è presente in tutta la sua varietà, la sua ricchezza, la sua relatività, la sua interna costituzione, all'unità di una coscienza singola, la quale include il nostro intento e tutti gli intenti finiti in una intuizione finale, eternamente presente. Questa completa intuizione non è soltanto una, ma conserva tutte le reali varietà finite di esperienza, di intendimento e di vita. Nè l'eterna intuizione è *soltanto* intemporale; ma possiede una visione che include la totalità del tempo e di tutto ciò che considerato nella sua totalità il nostro processo temporale significa.

Questa visione finale, per la quale il regno dell'essere possiede l'unità di un singolo tutto cosciente, non ignora nessun frammento di coscienza finita; ma vede tutto ad un tempo, come regno della verità nella sua interezza.

VI.

IL VALORE DELL'INDIVIDUALITÀ FINITA.

Ora se il mondo intero è, come totalità, l'espressione unica dello scopo divino, ne segue che ogni scopo finito, precisamente in quanto è, è una parziale espressione e un parziale compimento del volere divino; ed anche che ogni finita realizzazione di uno scopo, proprio come noi esseri finiti lo troviamo, è il compimento parziale dell'intendimento divino. Dal nostro punto di vista, mentre tutte le idee finite, in quanto concerne il loro intento esterno, sono generali, non esiste più alcun fatto soltanto come il caso di un tipo o come l'esempio di un universale. La stessa più semplice considerazione di un fatto finito, già ne fa una parte positiva dell'unica esperienza divina, e perciò, in quanto tale, qualcosa di unico. Una veduta più profonda riconosce in ogni volere finito cioè nel nostro presente volere, uno stadio o un caso dell'espressione dello scopo divino a un dato punto del tempo; ma questa espressione è ancora e sempre unica. E questa espressione è anche, in un certo aspetto, nient'altro che quello che voi trovate che essa sia, cioè la vostra volontà consapevole e il vostro intento. Così l'individualità del tutto risiede nelle parti, l'individualità dell'unico scopo divino è presente in ciascun scopo finito in tale maniera, che nessuno scopo finito, considerato soltanto nel suo intento interno, potrebbe essere sostituito da un altro, senza una genuina alterazione del tutto; mentre, dall'altro lato, è egualmente vero che il tutto non sarebbe ciò che è, se non fosse concesso a questo scopo finito, proprio nella sua unicità, di dire la sua parola — una parola che nessun altro scopo può dire nel linguaggio del volere divino. In breve, allora, la nostra veduta conserva tutto il significato unico della nostra vita individuale finita, nella ricchezza in cui vi si rivela. V o i s i e t e i n D i o; m a n o n s i e t e p e r d u t i i n D i o. Se ogni finita relazione della vita, a dispetto della sua apparenza di semplice generalità e del suo intento esterno, ha qualcosa di unico e se questo

aspetto unico della vita finita esprime un intendimento interno, allora il significato di ognuno di tali fatti è unico.

Ovvero per considerare ancora una volta voi stessi: se ogni caso della vostra vita esprime un volere che non può essere fondato in questo modo preciso altrove nel mondo, e se questo volere è il volere del quale voi siete ora consapevoli, allora possiamo dire che il verdetto della vostra coscienza quando considera la vostra vita come l'espressione del vostro individuale volere non è confutato in nessun modo, ma solo confermato dalla nostra quarta concezione dell'essere.

GENTILE

L'idealismo italiano. — L'idealismo che è il carattere dominante della cultura filosofica italiana contemporanea ha due manifestazioni fondamentali: lo storicismo di Benedetto Croce (n. 1866) e l'attualismo di Giovanni Gentile (n. 1875). Lo storicismo crociano innesta Hegel a Vico: concepisce la realtà come spirito, lo spirito come divenire o storia e perciò ogni conoscenza concreta come conoscenza storica. Il divenire storico della vita spirituale è, secondo Croce, una successione di momenti distinti che si implicano reciprocamente, onde ognuno di essi presuppone i precedenti ed è presupposto dai susseguenti. I momenti distinti della vita spirituale sono quattro, due proprî dello spirito teoretico: la conoscenza dell'individuale o intuizione estetica e la conoscenza dell'universale o conoscenza logica; e due proprî dello spirito pratico: la volizione del particolare o attività economica, la volizione dell'universale o attività etica. Ripercorrendo incessantemente i suoi momenti distinti, lo spirito si accresce e si arricchisce portando in ognuno di essi i risultati conseguiti nei momenti antecedenti e mantenendo tuttavia la loro distinzione. Questo storicismo crociano che nella stessa filosofia vede solo una metodologia storiografica (poichè se la vita dello spirito è storia, la conoscenza di essa non può essere che una storiografia che venga in chiaro dei proprî metodi e delle proprie esigenze) ha dato notevoli frutti soprattutto nel campo del l'estetica, dove Croce ha segnato la sua traccia più profonda. Intesa come intuizione lirica, l'arte si è posta, nella dottrina crociana, come identità di espressione e di intuizione, lontana egualmente dall'immediatezza del contenuto sentimentale e dalla forma della pura espressione.

Gentile. — La dottrina di Giovanni Gentile si riannoda alla tradizione di Bertrando Spaventa (1817-1883) che aveva innovato l'idealismo hegeliano accentuandone l'aspetto soggettivistico. Così Gentile sostituisce alla *Idea* hegeliana — ragione assoluta, moventesi dialetticamente — il Soggetto come puro Atto di pensiero. Il principio dell'essere e della conoscenza non è l'oggetto del pensiero e a nessun titolo può esserlo: è l'*atto* di pensiero con cui l'essere si conosce, atto non oggettivabile e costituente la natura propria del soggetto. Difatti un soggetto di cui si possa avere conoscenza, coscienza o appercezione è un soggetto diventato oggetto e che presuppone come tale il vero soggetto, l'atto con cui

viene pensato. Questo atto rimane come principio di ogni conoscenza e di ogni vita spirituale; e non può riconoscere se stesso nella dialettica delle determinazioni oggettive, che in tanto sussistono, in quanto esso le pone. Questo atto è storia: storia non già come successione di momenti diversi o distinti legati insieme, ma storia come attività che pone continuamente il molteplice temporale e spaziale, pur rimanendo, nella sua unità, immoltiplicabile perchè inoggettivabile.

Le forme della vita spirituale non sono da questo punto di vista, momenti distinti, ma soltanto aspetti dell'atto spirituale. Così l'arte è l'aspetto soggettivo o sentimentale, la religione l'aspetto oggettivo, la filosofia la concretezza stessa dell'atto.

L'idealismo di Gentile rappresenta una delle forme tipiche del pensiero contemporaneo e indubbiamente la risoluzione più matura e coerente dell'idealismo moderno.

CENNO BIBLIOGRAFICO. — Opere principali di G. GENTILE: *La riforma della dialettica hegeliana*, 1913; *Sommario di pedagogia* (1912); *Teoria generale dello spirito come Atto puro* (1916); *Sistema di logica come teoria del conoscere* (1921-1923); *Discorsi di religione* (1923); *Filosofia dell'arte*, 1931.

V. CENTO, *Religione e morale nel pensiero di G. Gentile* (1923); CHIOCCHETTI, *La filosofia di G. Gentile* (1925); LA VIA, *L'idealismo attuale di G. Gentile* (1925); D'AMATO, *Gentile*, 1927.

I.
LA REALTÀ SPIRITUALE.

Soggettività dell'oggetto in quanto spirito.

[*Teoria gener.*, II]. Intendere, anzi conoscere la realtà spirituale, è assimilarla a noi che la conosciamo: è una legge, si può dire, della conoscenza della realtà spirituale, che l'oggetto si risolva nel soggetto. Niente per noi ha valore di spirito, se non viene ad essere risoluto in noi che lo conosciamo.

Gli oggetti spirituali della nostra cognizione si sogliono distinguere in due classi: o si tratta di uomini, di esseri intelligenti, di soggetti: o non si tratta propriamente di soggetti, ma di ciò che presuppone un soggetto spirituale, e che noi diciamo fatto spirituale, opera dello spirito. Questa distinzione empirica svanisce appena ci si rifletta un po' su; non, beninteso, colla riflessione che è propria dell'empirismo, ma con quella che è propria della filosofia, ossia di quel pensiero che comincia dalla scepsi sulle ferme credenze del pensiero comune. La detta distinzione, infatti, non è più ammessibile appena si consideri la natura di cotesti fatti spirituali che noi distinguiamo dai veri e propri soggetti. Noi distinguiamo, per es., la scienza degli uomini, — quella scienza che è determinata storicamente, appartenente a un soggetto via via determinato nella storia, — dalla scienza in sè. Così la lingua, pur essendo un prodotto storico, si comincia a distaccare da ogni soggetto particolare che è unico, e di cui è, momento per momento, un linguaggio unico: si estende a un popolo. E si stacca mentalmente anche da tutti i popoli; e parliamo, non più di una determinata lingua, ma del linguaggio in generale, mezzo, come si dice, di espressione degli stati d'animo, forma del pensiero. La lingua, così concepita e fissata dalla nostra mente, pare si liberi da ogni contingenza o particolare determinazione, e si libri nel mondo dei concetti che non è soltanto il mondo che si realizza, ma anche il mondo che, semplicemente, si può realizzare. La lingua allora diventa un fatto ideale.

Ed ecco, da una parte, la lingua sonante sulle labbra dell'uomo. che è un uomo particolare: la lingua la cui realtà consiste nell'uomo

stesso che parla; e dall'altra parte, la lingua in sè, che può essere parlata, ma che è quel che è, anche se nessuno la parli.

Concretezza dello spirito.

Ma la verità è che la lingua, quando la si voglia conoscere in concreto, si presenta come lo svolgimento della lingua; ed è la lingua che suona sulla bocca degli uomini che la usano; e questa lingua non si stacca più dal soggetto, non è un fatto spirituale che si possa distinguere dallo spirito in cui avviene. Quest'atto spirituale che si chiama linguaggio, è appunto lo spirito nella sua concretezza. Così quando, anzichè parlare di una lingua storica, crediamo di parlare della lingua, come fatto psicologico, o come fatto ideale concepibile fuori della storia, quasi fatto inerente alla stessa natura dello spirito che idealmente è da ricostruire quando se ne sia inteso il principio; anche in questo caso, noi crediamo di esserci distaccati dall'individuo, che è quello che parla a volta a volta un determinato linguaggio; e invece non facciamo altro se non del nostro concetto del linguaggio ricostruire un momento della nostra coscienza, della nostra esperienza spirituale. Tolto il filosofo che ricostruisce il linguaggio, il linguaggio come momento dello spirito vien meno: poichè questo linguaggio, per quanto ideale, trascendente e liberato fuori del tempo e dello spazio, è il linguaggio così concepito dall'uomo, dall'individuo, che non può effettivamente rappresentarselo altrimenti che parlandolo: e tanto se lo rappresenterà, quanto lo parlerà.

Distinguiamo pure la Divina Commedia da Dante che la scrisse e da noi che la leggiamo; ma avvertiamo poi che questa Divina Commedia che così distinguiamo da noi, è da noi ed in noi, dentro la nostra mente, pensata come da noi distinta: è cioè, essa stessa, in noi, malgrado la distinzione: in noi, in quanto la pensiamo. Sicchè è appunto noi che la pensiamo.

Staccare, adunque, i fatti dello spirito dalla vita reale dello spirito è non ravvisarli più nella loro intima natura, per quel che essi sono quando si realizzano.

Il soggetto come atto.

Chi dice fatto spirituale, dice spirito: e dire spirito è dire sempre individualità concreta, storica: soggetto che non è pensato come tale, ma attuato come tale. Non dunque spirito e fatto spirituale

è la realtà spirituale, oggetto del nostro conoscere: ma puramente e semplicemente, spirito, come soggetto. E come tale essa è conosciuta se non al patto che s'è detto: in quanto la sua soggettività si risolve nell'attività reale del soggetto che la conosce.

Gli altri e noi.

Un mondo spirituale è concepibile soltanto in questo modo: che non si contrapponga all'attività di chi lo concepisce, se ha da concepirlo veramente spirituale. Altri, oltre di noi, non ci può essere, parlando a rigore, se noi lo conosciamo, e ne parliamo. Conoscere è identificare, separare l'alterità come tale. L'altro è semplicemente una tappa attraverso di cui dobbiamo passare, se dobbiamo obbedire alla natura immanente del nostro spirito: ma passare, non fermarci.

Quando ci troviamo dinanzi a quest'essere spirituale come a qualche cosa diverso da noi, da cui ci dobbiamo distinguere, che noi presupponiamo anteriore alla nostra nascita, e tale che, se anche noi non ci pensiamo più, rimanga pur sempre, possesso, almeno possibile, degli altri uomini: allora è segno che noi non siamo ancora propriamente in presenza di quest'essere come spirituale, ossia non vediamo la spiritualità di quest'essere.

L'Io empirico e i problemi morali.

Ma questa proposizione, che il mondo spirituale è concepibile soltanto come la realtà stessa dalla mia attività spirituale, sarebbe evidentemente assurda se non si tenesse ben ferma la distinzione richiamata nel precedente capitolo, fra Io trascendente e Io empirico; e non si tenesse egualmente ben fermo, il concetto che la realtà del primo è la realtà fondamentale, fuori della quale non è possibile pensare la realtà del secondo. Giacchè guardando l'Io empirico, la proposizione non ha senso. Empiricamente, io sono un individuo non solo contrapposto a tutte le cose materiali, ma a tutti egualmente gli individui, a cui attribuisco valore spirituale: poichè tutti gli oggetti dell'esperienza, quale si sia il loro valore, sono non pure distinti, ma separati tra loro, in modo che ognun di essi esclude assolutamente da sè, a causa della sua particolarità, tutti gli altri. E sul terreno dell'esperienza tutti i nostri problemi morali sorgono appunto da questa opposizione assoluta in cui l'Io empiricamente considerato

si distingue da tutte le persone, e deve tuttavia instaurare, come suprema aspirazione del suo proprio essere, un'armonia, un'unità, con tutti gli altri e con tutto l'altro. Sorgono, s'intende, in quanto avvertiamo l'irrealtà del nostro essere concepito empiricamente come Io che si opponga alle persone diverse e alle cose che lo circondano, e in cui pure si attua la sua vita. Sorgono, per altro, i problemi morali su tale terreno; ma non si risolvono, se non quando l'uomo arrivi a sentire i bisogni altrui come bisogni propri, e la propria vita, quindi non chiusa nell'angusta cerchia della sua empirica personalità, ma intesa sempre ad espandersi nell'attuosità di uno spirito superiore a tutti gli interessi particolari e pure immanente nel centro stesso della sua personalità più profonda.

Unità dell'Io trascendentale e molteplicità dell'Io empirico.

Non si creda tuttavia che il concetto di questa più profonda personalità, della Persona che non ha plurale, escluda ed annulli affatto ogni concetto dell'Io empirico. L'idealismo non vuol essere misticismo. L'individuo particolare non svanisce nel senso dell'Io assolutamente e veramente reale. Perchè questo Io assoluto, che è uno e in sè unifica ogni Io particolare ed empirico, unifica, non distrugge. La realtà dell'Io trascendentale importa pure la realtà di quello empirico, che è malamente e indebitamente concepito e affermato solo quando si prescinda dal suo rapporto immanente con l'Io trascendentale.

Processo costruttivo dell'Io trascendentale.

Affinchè si possa intendere la natura di questo stesso soggetto che risolve sempre ogni oggettività degli esseri spirituali, e non è possibile che si arresti dinanzi a un essere spirituale diverso da sè, e non ha perciò dinanzi a sè se non se medesimo, bisogna prima di tutto considerare che questo soggetto unico e unificatore non è un essere o uno stato, ma un processo costruttivo. Il nostro Giambattista Vico nel *De antiquissima Italorum sapientia* (1710) disse una profonda verità, col suo motto divenuto famoso: *verum et factum convertuntur.* Il concetto della verità coincide con quello del fatto.

Vero è quel che si fa: il vero della natura è, secondo il Vico, per l'intelligenza divina che è creatrice della natura stessa; e il vero per l'uomo non può essere quello della natura, che non è fatta da noi,

e nei cui segreti perciò non è dato a noi penetrare. Possiamo vederne solamente i fenomeni nei loro legami estrinseci di fatto (come dirà indi a poco David Hume), ma non possiamo sapere perchè un fenomeno debba succedere a un altro, nè in generale perchè quel che è, sia; dentro alla natura non vediamo che buio, mistero. Di tutto quello invece, che noi intendiamo come fattura nostra, evidentemente il criterio della verità sta dentro di noi. Che cosa è, per esempio, la linea retta? Noi lo sappiamo perchè noi la costruiamo per mezzo della nostra stessa fantasia, nel seno stesso del pensiero; la retta non è in natura, noi la intendiamo però mercè la nostra fantasia, non immediatamente, sibbene costruendola.

Così nella *Scienza nuova* (1725) lo stesso Vico dirà che può la mente umana conoscere la legge dell'eterno processo storico (ossia dello svolgimento dello spirito), perchè nella mente umana è la causa e la prima origine di tutti gli storici avvenimenti.

Lo spirito come concreto svolgimento.

Il maggiore sforzo che noi si possa fare, sempre secondo il Vico, per entrare nell'interno dei processi naturali è l'esperimento, in cui noi stessi disponiamo le cause alla produzione degli effetti; ma in tal caso il principio efficiente rimane nella natura stessa, delle cui forze ci sarà d'uopo servirci senza poterne conoscere l'interno modo di operare. E anche per l'esperimento la nostra cognizione si arresta alla semplice constatazione di nessi di fatto, onde ci sfugge quell'intima attività del reale, che dovrebbe essere il vero e proprio oggetto da conoscere. Operazione estrinseca alla natura, il nostro esperimento non può neanch'esso dar luogo se non ad una cognizione superficiale. La cui superficialità (o difetto di verità) meglio si vede quando la scienza della natura si paragoni con le matematiche, o, meglio ancora, con la scienza del mondo umano (o mondo delle Nazioni, come Vico diceva). Giacchè le realtà studiate dalle matematiche (numeri o grandezze) sono costruite da noi, ma non sono vera e propria realtà, sì piuttosto finzioni, supposizioni, entità meramente postulate; laddove la storia è realtà vera ed effettuale: e quando noi l'abbiamo intesa, allora al di fuori della realtà da noi mentalmente ricostruita non rimane nulla, a cui ci si possa chiedere se tale realtà s'adegui o no.

Ebbene: qual è il significato di cotesta dottrina del Vico? Essa c'insegna che noi possiamo dire di conoscere un oggetto soltanto se questo

oggetto non è niente di immediato: niente che il pensiero nostro trovi innanzi a sè già incominciando a conoscerlo, reale perciò prima ancora che sia conosciuto. Immediata conoscenza è *contradictio in adiecto*. Volete sapere che cosa è una lingua? Ricordatevi dell'avvertenza geniale di Guglielmo Humboldt: la lingua vera non è ἔργον (*opus*), ma ἐνέργεια (*opera*): non è il risultato del processo linguistico, ma appunto questo processo, che è sviluppo in atto. Dunque, la lingua, qualunque essa sia, non si conosce, nel suo essere definitivo (che non ha mai), ma a grado a grado nel suo concreto svolgimento. E come la lingua, tutto che sia realtà spirituale; e che voi riconoscerete sì, come s'è detto, risolvendolo nella vostra attività spirituale; ma a grado a grado instaurando quella medesimezza o unità, in cui la cognizione consiste. Distruggete i gradi dello svolgimento, e avrete distrutto lo svolgimento, ossia la stessa realtà che si tratta di realizzare, e d'intendere.

Vero è che il fatto, con cui si converte il vero, essendo la stessa realtà spirituale che realizza (o che intende realizzare) se stessa, non è propriamente un fatto, ma un farsi; onde piuttosto dovrebbe dirsi: *verum et fieri convertuntur*.

II.

LA STORIA.

I due concetti della storia.

[*Teoria gen.*, XIII]. Ci sono, in questa guisa, due modi di concepire la storia. Uno è quello dei relativisti, storicisti e scettici, che non vedono altro che il fatto storico, nella sua molteplicità; e questo ci dà la storia in cui lo spirito non può cadere senza degradarsi e naturalizzarsi. E l'altro è il nostro, reso possibile dal sopra esposto concetto della spazializzazione dell'Uno, che pone il fatto come atto, e quindi, ponendosi nel tempo, non lascia mai effettivamente nulla dietro a sè. La storia dello storicista ipostatizzata e privata della sua dialettica; poichè la dialettica consiste per l'appunto nell'attualità della molteplicità come unità; e soltanto come unità, che si trascende trascendendo l'attualità.

La storia senza spazio e tempo.

Quando, dunque diciamo « processo storico », non dobbiamo rappresentarci i gradi di questo processo come serie spaziale e temporale, secondo il modo comune di rappresentarsi, astrattamente, lo spazio e il tempo: quasi linea che nella successione dei suoi punti stia di fronte a noi che l'intuiamo. Il progresso consiste piuttosto, si può dire, nell'intuizione della linea; intuizione che costruisce la linea stessa, essendo sempre e non essendo mai se medesima, cioè quell'intuizione compiuta che vuol essere. Il processo è del soggetto; perchè un soggetto in sè non può essere altrimenti che statico; e all'oggetto il processo si attribuisce correttamente solo in quanto esso attualisticamente si risolve nella vita del soggetto.

Dall'altra parte, il soggetto non si svolge realizzando un grado di sè e quindi movendo alla realizzazione d'un grado ulteriore: giacchè un grado da cui esso si distacchi, un grado che non sia più attuosità, o atto *in fieri* dello spirito, cade fuori dello spirito: una specie di Lucifero, di angelo decaduto. Il quale è un'astrazione: è il passato che lo spirito stacca da sè, facendo astrazione da se medesimo, mentre la stessa astrazione è fatto affermativo di sè, e quasi un abbraccio onde lo spirito stringe a sè questo Lucifero.

Unità della storia eterna e della storia in tempo.

L'antinomia pertanto si risolve nel concetto di processo dell'unità, la quale si moltiplica restando una: di una storia, perciò, ideale ed eterna, che non è da confondere con quella del Vico, che ne lascia fuori di sè una che si svolge in tempo: laddove il nostro eterno è lo stesso tempo considerato nella attualità dello spirito.

Storia della filosofia e filosofia.

La più evidente conferma che si possa addurre a questa dottrina dell'identità della storia ideale ed eterna con la stessa storia che si svolge nel tempo, è quella che negli ultimi anni è stata formulata in Italia con la teoria del circolo della filosofia e della storia della filosofia.

Empiricamente si distingue la filosofia dalla sua storia, non nel senso in cui Platone o, secondo la tradizione, Pitagora distingueva

la filosofia divina (σοφία) che è la vera scienza dell'essere, e la filosofia umana (φιλοσοφία) che è soltanto aspirazione a quella scienza: eterna quella nellà sua posizione trascendente, questa soggetta al divenire comune a tutte le cose naturali. Ben si può osservare che per Platone non è lecito parlare di vera e propria storia della scienza; la quale, per lui, o ha una storia e non è scienza, o è scienza e non ha storia. La distinzione che empiricamente si fa, da quando s'è cominciato a concepire la storia della filosofia (concetto, che non risale più in là di Hegel e del movimento generale del romanticismo dei primi del sec. XIX), contrappone la storia della filosofia alla filosofia, come il processo di formazione può essere contrapposto al suo risultato. Hegel stesso, a cui fu attribuita una certa confusione tra la storia della filosofia e la sua filosofia, e mosso l'addebito di far violenza alla positività della storia per la logica razionalista del suo sistema, non mancava di distinguere tutto il processo storico della filosofia, da lui concepita come il risultato, in forma di riepilogo, organizzazione e sistema di tutti i concetti messi a grado a grado in luce nel tempo da tutti i sistemi precedenti. La storia della filosofia sarebbe per tal modo la condizione della filosofia, non potendosi concepire ricerca scientifica che non si riconnetta a quanto è stato fatto anteriormente, e non ne sia la continuazione.

Circolo di storia della filosofia e filosofia.

Ma, posta tale distinzione, e fatta quindi la storia della filosofia condizione della filosofia, era anche ovvio che questo rapporto di condizionamento si rovesciasse. E in Hegel stesso e in tanti altri storici della filosofia, consci del valore essenzialmente filosofico, e non filologico, della loro disciplina, è viva l'esigenza della filosofia come presupposto necessario della storia della filosofia. La quale se, come preparazione e svolgimento *in re* della filosofia, apparisce ogni volta, un suo antecedente, non può non esser valutata anche *post rem*, nella mente, quale cognizione della storia della filosofia, poichè ha da valere da attuale preparazione e condizione di una filosofia attuale. E già, che cosa sarebbe se non un nome vano e senza soggetto la storia della filosofia, ove non fosse la storia della filosofia appresa e conosciuta; e magari astratta dall'attuale cognizione, ma dopo essere stata appresa ed essere stata insomma ricostruita; o magari ancora, ricostruibile in se medesima, ma, perciò appunto, con le deter-

minazioni stesse che saranno per completarla quando che sia, se ricostruita in atto? La storia, comunque, è storia razionalmente ricostruibile. E come ricostruibile? Per Hegel la storia della filosofia ricostruibile sarà, anzi è certamente, la sua; e così per ognuno, egualmente, la sua. Ebbene, che cosa ciascuno includerà nella sua storia come materia appartenente alla storia della filosofia? Una scelta del materiale è inevitabile; e una scelta richiede un criterio. E il criterio, in questo caso, non potrà essere altro che una nozione della filosofia. Ancora: non c'è storia che non disponga con un ordine e una prospettiva i propri materiali; e anche l'ordine e la disposizione conveniente, onde campeggi in rilievo ciò che più importa, e sia respinto nello sfondo via via più remoto quello che ha importanza proporzionalmente minore, implicano una scelta tra varii ordinamenti e disposizioni possibili. E quest'altra scelta richiederà novellamente un criterio; e quindi intervento di un modo d'intendere e giudicar la materia, che qui non può esser altro che una filosofia. Donde la conclusione, che quella storia della filosofia, che deve precedere la filosofia, presuppone tuttavia la filosofia. Ed ecco il circolo.

Identità e circolo solido.

Di cotesto circolo lungamente si ebbe sospetto come di circolo vizioso. Onde si ritenne necessario optare o per una storia della filosofia che non presupponesse la filosofia e fosse presupposta da essa, o per una storia della filosofia non presupposta dalla filosofia e base alla medesima. Ma con più accurata riflessione si è veduto che il circolo non è punto vizioso, bensì uno di quelli che il Rosmini nella sua Logica dice circoli solidi (che cioè non si possono spezzare), o regressi, come erano stati detti da Jacopo Zabarella, nostro filosofo del XVI secolo. E si è concluso che appunto non è concepibile filosofia che non si fondi sulla storia della filosofia, nè storia della filosofia che non poggi sulla filosofia poichè la filosofia e la sua storia sono tutt'uno come processo dello spirito; in cui sarà empiricamente possibile distinguere una trattazione storica da una trattazione sistematica della filosofia, e pensare che ciascuno dei termini presupponga l'altro poichè speculativamente l'uno è proprio l'altro, quantunque in forma diversa, come diversi sono sempre i vari gradi del processo spirituale astrattamente considerati.

Obbiezione e risposta.

La difficoltà che tuttavia s'incontra e incontrerà a veder chiaramente l'identità del processo, in cui filosofia e storia della filosofia s'identificano, e quindi si differenziano mantenendo sempre la loro identità, proviene dal solito errore di non concepire i due termini nell'attualità del pensiero che li pensa, e presupporli piuttosto astrattamente: ond'è necessario che alla filosofia sia esterna la storia della filosofia, e viceversa, poichè entrambe sono esterne al pensiero, in cui soltanto consiste la loro realtà. La storia della filosofia, invece, a cui bisogna guardare per vedere se essa sia identica con la filosofia è quella che è per noi storia della filosofia nell'atto di filosofare. Se, in tale posizione, la differenza si potesse mantenere come pura differenza, è evidente che la storia della filosofia non si potrebbe pensare, essendo un pensiero diverso da quello di chi filosofa, laddove è fuor di discussione, che filosofando s'investe tutta la storia della filosofia che è tale pel filosofante, come, per contro, facendo la storia della filosofia, s'impegna un sistema di concetti, che è la filosofia dello storico. Ma, se io paragono la *Critica della ragion pura*, con la *Storia del materialismo* di F. A. Lange (per citare la storia di un Kantiano) non v'ha dubbio che quella filosofia non è questa storia. Quella filosofia è bensì tutta la storia del Lange; tutta la storia cioè, che si vede propriamente sull'orizzonte di quel pensiero determinato che si realizza nella *Critica*; e, d'altra parte, la *Storia* del Lange è il sistema di pensiero del Lange, cioè tutta la filosofia che è per lui tale dentro l'ambito dei problemi che egli si propose. Nè in una filosofia si ha tutta la storia, né in una storia tutta la filosofia; ma questa non è differenza specifica che distingua la storia della filosofia dalla filosofia, bensì differenza comune a tutte le parti, come si dice, ossia a tutte le determinazioni o individuazioni della filosofia. La quale può essere, per es., estetica, o etica, o logica: filosofie, ciascuna delle quali non è tutta la filosofia; ma è pure ogni volta filosofia in quanto essa veramente, nel pensamento di un aspetto universale della realtà, riesce a pensare sistematicamente, benchè in iscorcio, la realtà intera nella sua unità. Giacchè la totalità della filosofia non consiste nella scolastica compiutezza enciclopedica delle sue parti, sibbene nella logica sistematicità

dei concetti in cui essa si realizza. Un sistema, che abbracci organicamente la realtà universale, può esserci in un saggio specialissimo, e può mancare in tutta una vasta enciclopedia.

La storia della filosofia come storia eterna.

In questa identità della filosofia con la sua storia è la forma tipica e culminante della risoluzione della storia temporale nella eterna, ovvero dei fatti dello spirito nel concetto o atto spirituale: culminante, perchè la filosofia è la forma più alta e insieme la più concreta dell'attività spirituale; quella forma la quale giudica tutte le altre e non può essere giudicata da nessun'altra. Giudicare la filosofia infatti è filosofare. Chi guardi la storia della filosofia con gli occhi del filologo non vede in essa altro che fatti, i quali furono e non sono pensiero o rispetto ai quali importa bensì che siano stati, non che siano pensiero, col valore di pensiero, agli occhi dello storico. Ma questa concezione filologica è assurda, postulando un'oggettività, ossia una tale posizione estrasoggettiva dell'oggetto della conoscenza storica, che noi non abbiamo bisogno ormai di criticare. In effetto, non c'è storico che non pigli partito, e non rechi nella storia le sue categorie di pensiero, le quali sono indispensabili non già per quel tale giudizio che si presume possa intervenire dopo che sono stati rappresentati i fatti nella loro configurazione schiettamente obbiettiva, ma per la stessa rappresentazione o intuizione dei così detti fatti. Lo storico che non pigli partito per l'uno o l'altro indirizzo speculativo, è lo scettico che non crede a nessuna filosofia. Ma, in fine, anche lo scettico crede nella sua, e prende perciò a suo modo partito anche lui; poichè anche lo scetticismo è una filosofia, e lo scettico giudica anch'egli tutte le filosofie; e, come s'è detto, giudicare le filosofie è filosofare.

I fatti della storia della filosofia sono tutti anelli di una catena che non si può spezzare, e che, nella sua totalità, è sempre, nel pensiero del filosofo che la ricostruisce, tutto un pensiero, il quale si articola in se stesso e si dimostra, cioè si realizza, diventa a se stesso una realtà nel processo concreto di queste sue articolazioni. I fatti della filosofia nel suo passato, pensateli: e non possono essere che l'atto, l'unico atto della vostra filosofia, che non è nel passato, nè in un presente che sarà passato, poichè esso è la vita, la realtà stessa del vostro pensiero,

centro d'irradiazione d'ogni tempo, passato o futuro che sia. La storia, dunque, quella appunto che è in tempo, è concreta soltanto nell'atto di chi la pensa come storia eterna.

III.
L'ARTE.

[*Filos. dell'Arte*, V]. La verità è che l'uomo non fa altro che pensare; e tutta la sua vita è pensiero. Pensa, sia che questo pensiero prenda corpo in parole, in note musicali, in linee e figure, e colori e pietre e marmi, sia che incida nel sistema della natura e dei rapporti tra gli uomini con le sue azioni. Ogni forma di pensiero è creazione di una nuova realtà, perchè è creazione di una personalità (e del mondo che è in rapporto con questa personalità), la quale senza l'atto del pensiero non verrebbe mai all'essere. Se noi andiamo a cercare il pensiero nelle forme in cui esso si viene realizzando, — uno Stato, una vittoria, un trattato di pace o di alleanza, un istituto, una parola, un poema, un sistema, un quadro, una statua, un edificio, — noi vi troveremo sempre un uomo che pensa: ha un problema, e lo risolve. E lo risolve in quanto realizza un'autocoscienza nella sintesi di un soggetto (che è il soggetto) con un oggetto (che è l'oggetto del soggetto). In questa sintesi noi troveremo sempre, per necessità assoluta, tutti e tre gli elementi della sintesi: il soggetto, l'oggetto e la loro relazione. Nella relazione è il pensiero: ma dentro la relazione c'è l'oggetto, e c'è prima di tutto il soggetto. E se questo mancasse, la relazione che viene di lì, non potrebbe piovere dal cielo. Così ogni uomo è uomo, cioè pensiero; ma, prima di tutto è artista che è come dire che ha un'anima, e lo dimostra pensando. Dentro la sintesi del pensiero, come dentro ogni sintesi, noi possiamo portare l'analisi. Ma in che modo? L'analisi, bisogna sempre rammentarsene, è l'analisi della sintesi. Cioè il soggetto per l'analisi è soggetto ma è il soggetto di una certa sintesi, che è un certo pensiero; e soltanto in questa sintesi si può vedere, studiare e conoscere per quel che è. E per effetto dell'analisi, noi possiamo guardare tutta la storia unica, unitaria o compatta dello spirito — quel frammento di storia, a cui si limita il nostro orizzonte, che è perciò dilatabile sempre — dal punto di vista del puro soggetto; e vedere in ogni opera dello spirito un'opera d'arte, e in tutta la sua opera, che è la stessa storia, egualmente, un'opera d'arte. Ma si può anche cangiare il punto di

vista; e guardare dentro alla storia o l'astratto oggetto, nel suo aspetto estrasoggettivo e cioè trascendente e religioso; ovvero, che è l'ufficio definitivo dello storico, la sintesi, il pensiero, nella sua libertà infinita onde l'oggetto si viene all'infinito adeguando al soggetto. La materia è sempre la stessa; cambia la prospettiva. Per avere un trattato filosofico o scientifico, in cui non fosse menomamente reperibile e valutabile l'elemento artistico, bisognerebbe che questo trattato fosse un plagio, in cui perciò l'autore non avesse messo nulla, assolutamente nulla di suo. Ma in tal caso ci sarebbe propriamente il trattato (da aggiungersi a quello plagiato). Che se un autore mette qualche cosa di suo in un libro, questo qualche cosa deve pure scaturire dalla sua soggettività, e, molto o poco, riflettere il suo sentimento e colorarsi pertanto di poesia. Così nelle notti stellari, manca la sfolgorante luce del sole e il bosco può dirsi immerso nelle tenebre. Pure a chi vi assuefaccia l'occhio, anche nella più fitta boscaglia è dato scorgere e distinguere cosa da cosa; perchè in verità la luce non manca del tutto; e, ancorchè da lontananze remote, si diffonde dal cielo una luminosità, in cui sono già le condizioni sufficienti alla vista.

Tra le forme del pensiero ce ne sono talune, come la morale, la politica, che hanno vivamente attirato l'attenzione dello stesso spirito umano per pratici interessi, che di determinazioni solo empiricamente distinguibili, perchè differenti solo relativamente, ha fatto categorie assolute. Ed ecco, per quanto tali distinzioni reggono, la possibilità di distinguere nella compatta e omogenea materia della storia, il movimento dello spirito morale e quello dello spirito politico; il quale, s'intende, non si sviluppa attraverso determinati portatori della moralità o della politica in serie specializzate, ma opera, in concreto, in tutto il complesso organico e vivente della realtà storica; in guisa che chi attende all'una o all'altra specifica storia, e crede perciò di potere scegliere materialmente, mettendo da parte per la storia della filosofia, quella dell'arte o delle idee religiose, o della moralità, o della vita politica e così via, certamente egli si muoverà nell'artificiale, astratto e falso, e foggerà di suo capo una realtà inesistente. Di che sarà avvertito qua e là dalla stessa materia trascelta e trattata, la quale si rifiuterà di muoversi, e vivere nelle sue mani, poichè infatti è un informe lacerto esanime.

In conclusione, l'arte è tutto lo spirito sotto l'aspetto dell'arte; e la storia dell'arte è tutta la storia di tutto lo spirito considerato

sotto l'aspetto dell'arte. È superfluo per altro aggiungere che ogni storico, secondo i suoi particolari interessi, da cui traggono origine i problemi particolari ch'egli si proporrà di risolvere, ritaglia in questa totalità una materia sua; la quale bensì sarà più o meno viva e vera secondo che più o meno rifletterà in sè il tutto, e parteciperà alla vita e alla verità che sono proprie solamente di questo tutto. Così all'uomo vivo si può bensì stringere solo una mano; ma perchè questa mano sia calda e con la sua stretta ci faccia sentire l'uomo vivo e il suo animo, s'intende bene che essa non dev'essere stata recisa e staccata dalla persona, che sola, con la vita che è sua, può farci sentire la vita della mano.

Dunque tutto è arte? Ed ecco sorgere nei soliti critici tremebondi l'atroce sospetto: ma dunque nulla è arte? La conclusione per il lettore attento e intelligente, ossia per ogni lettore che ci ha seguito fin qui, evidentemente non può essere questa. La conclusione invece, è che tutto è arte in quanto è arte. Se per distinguere l'arte dal resto, si vuole un pezzo di realtà spirituale che sia tutta arte e nient'altro che arte, e un altro pezzo in cui non ci sia più arte, non abbiamo nessuna difficoltà a dichiarare che una tale distinzione, secondo noi, è impossibile. Ma a quelli che s'illudono di farla e di poterla fare, vorremmo pur rivolgere una preghiera: che considerassero se sia maggiore l'utilità o il danno di una tale distinzione, che ha messo in ogni tempo in imbarazzo tutti gli storici e gettato l'arbitrio nelle più accurate classificazioni, con cui s'è creduto di assegnare a ogni storia la sua parte e la sua competenza.

Differenze, s'intende bene, ce ne sono, e ce ne debbono essere; ma tra artista e artista, non tra artista e non artista e per cogliere queste differenze non bisogna guardare ad altri caratteri che a quelli intrinseci all'arte stessa. Che uno scrittore scriva in versi e l'altro in prosa; che uno canti di Orlando e l'altro di Goffredo; che uno esponga una visione che si dice fantastica, e l'altro una storia reale, che questi si chiuda col pensiero in una immagine umana o naturale e quegli spazii col pensiero in astratti problemi speculativi, non è cosa che possa importare a chi ricerchi la profonda differenza per cui gli artisti possono differire, e differiscono tra loro. Poiché l'arte è tutta nella forma del sentimento, in cui vive quella qualsiasi materia che si svolge nel pensiero. La differenza che importerà al critico o allo storico della letteratura italiana non è quella che

passa, poniamo tra Dante e Galileo, ma tra Dante e Fazio degli Uberti. Questi egli deve saper distinguere, per conoscere la poesia e additarla dov'è; e viceversa deve saper penetrare nel *Dialogo dei massimi sistemi* e in tante delle lettere del grande astronomo pisano, per scorgervi la poderosa anima che dentro vi si agita, che non è senza affinità con quella che sostiene e fa vibrare la possente architettura delle tre cantiche.

La differenza che ordinariamente si sente, e di cui pur conviene rendersi ragione, trà arte e scienza, nel più largo senso di questo termine, è quella in cui la vecchia estetica accennava distinguendo le opere d'immaginazione o di fantasia dalle opere di conoscenza; le une rivolte alla rappresentazione del bello, le altre alla rappresentazione del vero. Distinzione infondata, perché da quanto si è dimostrato risulta che il vero è bello (perchè l'oggetto è pur soggetto) e il bello è vero (perché il soggetto è pure oggetto). Non facile certamente era abbattere le barriere tra la verità e l'immaginazione; l'una, sensibile o intelligibile, vincolante lo spirito umano con una catena infrangibile; e l'altra libera da ogni legame, arbitra e padrona assoluta del suo mondo. Differenza complicata con l'opposizione a cui si arrestava la vecchia teoria della cognizione, tra senso e intelletto: perché la immaginazione giuoca sempre nel mondo sensibile, pur sostituendo alle rappresentazioni del sensibile reale quelle del sensibile semplicemente possibile; laddove la cognizione del vero, prendeva sì le mosse dalle cose sensibili, ma per elevarsi al di sopra di esse, alle idee, ai concetti, agli universali, al pensiero, in cui soltanto era dato trovare la verità delle stesse cose sensibili. Ond'è che chi attende alla cognizione della verità, può bensì indugiare nella esperienza dei particolari che si percepiscono coi sensi; ma, prima o poi, deve sopprimere nell'oggetto, a cui rivolgerà la sua mente, ogni traccia di sensibilità, e pascersi di puro pensiero; e chi invece si diletta in lavori d'immaginazione rimane con la mente in un mondo sensibile, ancorchè non sentito; in mezzo a cose o persone, che non si vedono, non si toccano, non s'incontrano, ma pare che si potrebbero incontrare, vedere e toccare; tanto sono verosimili, e somigliano alle cose e alle persone reali che ci circondano in questo mondo, in cui dal senso sappiamo di vivere. Così è che con l'arte ogni uomo può sempre credersi di restar vivo tra vivi, coi piedi sulla terra, in mezzo a tutto ciò che suscita nella realtà i nostri interessi e le nostre passioni; laddove

la scienza trasporta in un mondo senza tempo nè spazio, tra idee che sono eguali per tutti i luoghi e per tutti i tempi e in cui tutti gli uomini si sentono spogliati di ogni particolare interesse umano; in un mondo quasi di larve, di mere ombre, dove le braccia che tentino di stringere in un amplesso cose o persone care, tornano vuote al petto.

Ma queste barriere ora, caduto il presupposto realistico, sappiamo che non c'è bisogno di abbatterle, perchè non esistono. Errore, in primo luogo che ci sia una immaginazione accanto alla rappresentazione della realtà; quantunque ci siano bensì rappresentazioni immaginarie e rappresentazioni reali. Ma sono tutte rappresentazioni prodotte dalla stessa attività costruttiva dell'esperienza, nel cui sistema, avente il suo centro solido nel soggetto, è la pietra di paragone delle rappresentazioni che sono da ritenere reali, respingendo le immaginarie. In secondo luogo, errore, che la funzione dell'intelletto sia quella attribuitagli dagli antichi, d'impoverire e smaterializzare il sensibile, fino all'impalpabile, che se ne stia affatto fuori del dominio del senso. Il cui dominio, se per senso s'intende quello solo che si può intendere, il sentimento, è così vasto che sopra di esso non tramonta mai il sole. E la sensibilità del sentimento (dell'*animo perturbato e commosso* di cui parla il Vico) non è soltanto di quelle particolari cose e persone che formano il mondo esistente intorno a noi nello spazio e nel tempo, ma si stende per tutto il pensabile, restando, come s'è detto, anima del pensiero.

Quando si sia inteso che il sentimento sensibile, il solo sensibile che ci sia, è non fuori, ma dentro di noi, e che da quel sensibile traggono origine e vita le cose e tutte le persone, in mezzo alle quali si vive la nostra vita con tutti i nostri interessi e tutte le nostre passioni; allora ogni passo innanzi nel pensiero attraverso il quale si viene sempre più intensamente realizzando la sintesi, che è pure la vita del sentire, è chiaro che non può essere se non un progresso in quel mondo vivo, appassionante e capace di avviare, scuotere e far vibrare la nostra sensibilità che una volta si credeva limitato alle così dette creazioni dell'immaginazione.

HEIDEGGER

L'idea o il soggetto di cui parla l'idealismo risolve nell'universalità di una dialettica impersonale l'individuo singolo, l'*uomo* vero e proprio. La vita dell'uomo, in ciò che ha di veramente essenziale, viene, secondo l'idealismo a identificarsi col divenire dialetticamente necessario dell'Idea o del Soggetto assoluto; e in quanto non si identifica con tale divenire è empiricità insignificante, non suscettibile di essere intesa e giustificata. Di fronte all'universalità dialettica affermata dall'idealismo, l'esistenza singola dell'uomo viene a trovarsi smarrita. Perciò, già di contro ad Hegel, il danese Sören Kierkegaard (1813-1855) aveva presentato energicamente l'istanza dell'uomo esistente nella singolarità del suo destino. La ragione, la filosofia, la scienza hanno ragione dal loro punto di vista: non trattano veramente che della determinazione astratta del puro uomo e non del *singolo* uomo esistente, ma non possono fare altrimenti. La stessa esigenza di concretezza, che esse includono e che alcune dottrine, come quella hegeliana, fanno valere con tanta forza, è un'esigenza di concretezza nell'astratto. Per essa, il pensiero diventa concreto dentro la determinazione astratta, cioè rimane astratto; poichè la concretezza consiste nell'*esistere* ed esistere può solo il *singolo*, da cui il pensiero prescinde. Kierkegaard era così portato a collocare l'essere vero dell'uomo (il suo esistere) al di fuori del pensiero; e a cercare di chiarirlo ricorrendo alle esperienze più intimamente connesse all'esistenza umana, specialmente a quella religiosa.

L'esistenzialismo contemporaneo fa proprie queste tesi fondamentali di Kierkegaard; e tende a stabilire un'analisi dell'esistenza umana che non la sottragga alla sua natura genuina, riportandola nella sfera astratta alla quale l'idealismo l'aveva assegnata, ma anzi la intenda proprio nel movimento per il quale essa è, veramente, esistenza. Su questa via l'esistenzialismo ha cominciato con l'utilizzare il risultato della *fenomenologia* di Edmondo Husserl (1859-1938). Quando si prescinda da ogni riferimento empirico e si consideri la vita della coscienza in sè, come puro genuino fenomeno, allora questa vita risulta caratterizzata dalla intenzionalità, cioè dalla sua capacità di riferirsi ad altro e significare altro da sè. L'intenzionalità non è un carattere della coscienza ma il suo modo d'essere fondamentale. L'oggetto verso cui l'intenzionalità si dirige si pone proprio nell'atto dell'intenzionalità e in quell'atto si rivela alla coscienza nella sua natura. Il rivelarsi dell'oggetto alla coscienza si identifica con l'atto col quale la coscienza lo intende; e con ciò il fenomeno (ciò che si rivela) cessa di essere il velo dietro cui l'essere si nasconde e diventa lo svelamento, la rivelazione effettiva dell'essere.

Questi capisaldi della fenomenologia husserliana costituiscono il presupposto indispensabile dell'esistenzialismo quale è stato fondato da Martino Heidegger (nato a Messkirch, Schwarzwald, nel 1889). L'esistere umano è secondo Heidegger il rapporto intenzionale dell'essere con se stesso. Questo rapporto è definito dalla trascendenza. L'uomo in quanto esiste trascende cioè muove verso un altro esistente (il mondo) in mezzo al quale e col quale esiste. Ma il significato di questo trascendere che esprime tutto il modo d'essere proprio dell'uomo si definisce veramente soltanto nei confronti del niente dal quale la trascendenza muove e al quale ritorna. Il vero significato dell'esistere è nel distaccarsi dal niente: sicchè l'autentico esistere, quello che veramente realizza l'uomo, nella sua individualità propria, è quello che decide e sceglie di essere quello che è già, un esistere per il niente. La decisione con cui l'uomo, riconoscendosi gettato in un'esistenza che lo conduce alla morte perchè non è che il provvisorio emergere dal niente, sceglie come sua possibilità proprio l'essere per la morte è la decisione che lo sottrae alla folla anonima e lo colloca nella sua vera individualità.

L'esistenzialismo di Heidegger presenta un'intonazione prevalentemente negativa. I suoi punti fondamentali sono la *cura* come costituzione della temporalità dell'uomo; l'*angoscia* come essere per la morte; la *storicità* come realizzazione dell'angoscia. Prevalentemente negativo si conserva l'esistenzialismo anche nella formulazione che ad esso è stata data da Carlo Jaspers.

Il movimento dell'essere caratteristico dell'esistenza è definito da Jaspers come rapporto con se stesso e con la trascendenza. La trascendenza è l'essere che è al di là del movimento dell'essere che tende a raggiungerla e che perciò non è mai possibilità di essere. Essa tuttavia determina la natura e l'autenticità dell'esistenza umana. Ma appunto per ciò quest'esistenza non può realizzarsi se non nello scacco, nel tentativo inutile e sempre rinnovato di raggiungere quella trascendenza, che essa può captare solo in un simbolo.

L'esistenzialismo ha permeato di sè potentemente tutta la cultura filosofica recente. Dopo questa prima fase negativa che si polarizza intorno ai nomi di Heidegger e di Jaspers si va maturando una fase positiva che accresca ancora la sua capacità di utilizzare e sistemare i risultati fondamentali di tutta la speculazione filosofica.

CENNO BIBLIOGRAFICO. — SÖREN KIERKEGAARD, *Il concetto dell'angoscia*, 1844, trad. Sciacca, Milano, 1940.

HOFFDING, *K.*, 1896; LOMBARDI, *K.*, 1935; J. WAHL, *Études Kierkgeaardiennes*, 1938.

MARTIN HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, 1927; *Kant und das Problem der Metaphysik*, 1929; *Vom Wesen der grunde*, 1929; *Was ist Metaphysik*, 1931; KARL JASPERS, *Philosophie*, 3 volumi, 1933; *Vernunft und Existenz*, 1938; *La filosofia dell'esistenza*, Milano, 1940.

PAREYSON, *La filosofia dell'esistenza e K. Jaspers*, Napoli, 1940; HERSCH, *L'illusione della Filosofia*, trad. Pivano, Torino, 1941.

I.

L'ESISTERE COME TRASCENDENZA.

[*L'Essenza del Fondamento*, II]. Una osservazione terminologica deve regolare l'uso della parola *trascendenza* e preparare così la determinazione del fenomeno da essa designato. Trascendenza significa oltrepassamento. È trascendente (trascende) ciò che compie un oltrepassamento, ciò che si mantiene nell'oltrepassamento. Questo è proprio di ogni esistente. Da un punto di vista formale, l'oltrepassamento appare come una *relazione* che si estende *da* qualche cosa *a* qualche cosa. All'oltrepassamento appartiene perciò la cosa *verso la quale* l'oltrepassamento stesso si orienta ed è questa che è chiamata abitualmente *trascendente*. Infine, vi è sempre nell'oltrepassamento *qualcosa* di oltrepassato. Questi momenti prendono il loro nome da un fatto *spaziale*, al quale a prima vista l'espressione si riferisce.

La trascendenza, nella accezione terminologica che dobbiamo chiarire e giustificare, indica qualche cosa che appartiene in proprio all'Esistere (Dasein) *umano* (1), e non come un modo d'essere o di comportarsi fra gli altri possibili, ma come la costituzione fondamentale di questo esistente, anteriore ad ogni altro comportamento. Beninteso, l'Esistere umano, come esistente *nello spazio*, ha tra le altre possibilità anche quella di oltrepassare nello spazio una barriera spaziale o una voragine. Tuttavia, la trascendenza è l'oltrepassamento, per il quale è resa possibile ad un tempo l'esistenza come tale e con essa anche un muover*si*-nello-spazio.

Se si sceglie per l'esistente che noi stessi siamo e che intendiamo come Esistere (Dasein), il titolo di *soggetto*, allora si può dire: la trascendenza designa l'essenza del soggetto, è la struttura fondamentale della soggettività. Il soggetto non esiste mai prima come *soggetto* per poi, nel caso in cui siano presenti oggetti, trascendere *anche*; ma l'essere del soggetto significa: essere esistente nella trascendenza e

(1) Traduco con *Esistere* il termine *Dasein* (propriamente, *Esserci*). Esso indica l'uomo, ma l'uomo nella attualità e nella singolarità del suo esistere. Facendo del *Dasein* il punto di partenza e il fondamento dell'analisi, l'esistenzialismo esclude subito qualsiasi generalizzazione e impegna direttamente l'uomo singolarmente ed effettivamente esistente, quindi *me stesso*, nella ricerca.

come trascendenza. Il problema della trascendenza non si lascia discutere come se si dovesse decidere se la trascendenza può o no sopravvenire al soggetto; piuttosto la comprensione della trascendenza è già la decisione su questo: se in generale noi concepiamo qualche cosa come *soggettività* o soltanto consideriamo una specie di tronco di soggetto.

Indubbiamente, con la caratterizzazione della trascendenza come struttura fondamentale della *soggettività*, non si è avanzato molto nella penetrazione nella costituzione dell'Esistere. All'opposto, poichè si è evitato propriamente, in generale, la posizione espressa o tacita di un concetto del soggetto, la trascendenza non si può neppure determinare come relazione-tra-soggetto-e-oggetto. Inoltre, l'Esistere trascendente (e questa è già un'espressione tautologica) non oltrepassa nè una *barriera* che sia tesa davanti al soggetto e lo costringa a rimanere in sè (nella sua immanenza), nè una voragine, che separerebbe il soggetto dall'oggetto. Gli oggetti — l'esistente che si è oggettivato — non sono altro che ciò *verso cui* l'oltrepassamento procede. *Ciò* che è oltrepassato, è precisamente e unicamente *l'esistente stesso* e quindi ogni esistente, che sia o possa essere svelato all'Esistere quindi *anche* e *precisamente* l'esistente che esiste come *se stesso*.

Nell'oltrepassamento l'esistere arriva in primo luogo a quell'esistente che *esso è*, cioè arriva *a sè in quanto* stesso. La trascendenza costituisce l'identità (1). Ma ancora una volta mai soltanto questa, perchè la trascendenza implica ogni volta nella sua unità anche l'esistente, che l'Esistere *stesso, non è*; o non è ancora; nella trascendenza e attraverso di essa, è possibile distinguere nell'interno dell'esistente e decidere *chi* e *come* è uno *stesso* e ciò che non lo è. Ma nella misura in cui l'Esistere esiste come stesso — e soltanto in questa misura — essa può rapportare *sè* all'esistente, che prima dev'essere trasceso. Benchè sia nel mezzo dell'esistente e circondato da esso, l'Esistere, come esistente, ha già sempre trasceso la natura.

Ora quell'esistente che ogni volta è trasceso dall'Esistere non si era una volta per tutte riunito, ma l'esistente quale che sia il modo

(1) Il costituirsi come stesso avviene mercé la trascendenza. Per essa infatti l'*esistere*, procedendo oltre se stesso, giunge a se stesso e così si pone come lo stesso Esistere. Nello stesso tempo, poiché esso si trascende in quanto non è tutto l'esistere, costituisce, nel trascendere, oltrecché sé come stesso, anche ciò che non è se stesso, e che è altro da sé.

in cui si determina e si articola nei suoi elementi, è sempre già trasceso in una totalità.

Questa può bensì non essere riconosciuta come tale, sebbene sempre, — per ragioni che non è il caso discutere qui — essa sia interpretata a partire dall'esistente e il più delle volte da una regione penetrata dall'esistente e sia quindi, perciò, almeno conosciuta.

La trascendenza accade nella totalità e mai essa qualche volta accade e qualche volta no; nè essa è alcun che di simile ad una apprensione semplicemente teoretica di oggetti. Col fatto dell'Esistere la trascendenza è già effettiva.

Ma se l'esistente *non* è già *quello a cui* si dirige l'oltrepassamento come può essere determinato, come può essere in generale cercato questo *a cui? Ciò verso cui* l'esistere come tale trascende, lo chiamiamo *mondo* (1) e determiniamo perciò la trascendenza come *essere-nel-mondo*. Il mondo costituisce la struttura unitaria della trascendenza ed in quanto appartiene a questa il concetto del mondo può essere detto concetto *trascendentale*. Con questo termine si qualifica tutto ciò che appartiene essenzialmente alla trascendenza e da essa, come da una investitura feudale, trae la sua interna possibilità. Ed è per questo che la chiarificazione e l'esplicazione della trascendenza possono essere chiamate una discussione *trascendentale*. Ciò che è implicito nel termine *trascendentale* non è dedotto da una filosofia, alla quale si attribuisce il trascendentale come *punto centrale*, e come punto centrale di una teoria della conoscenza. Questo non impedisce la constatazione che proprio Kant ha in generale riconosciuto il trascendentale come problema della possibilità interna di una ontologia, benchè per lui il trascendentale conserva ancora un significato essenzialmente critico. Il trascendentale concerne per Kant la *possibilità* (ciò che rende possibile) di quella conoscenza, la quale non sorpassa illecitamente l'esperienza cioè non è trascendente, ma è la stessa esperienza. Il trascendentale vale in tal senso come la limitazione o definizione essenziale, in limiti ristretti e perciò nello stesso tempo positivi, di ciò che non è trascendente cioè della conoscenza ontica che è possibile all'uomo come

(1) Il mondo è dunque elemento costitutivo della trascendenza (il termine verso il quale essa si orienta), perciò è concetto trascendentale, e non implica alcuna determinazione spaziale o fisica.

tale (1). Con una più radicale e universale costituzione dell'essenza della trascendenza deve accompagnarsi necessariamente una elaborazione originaria dell'idea dell'ontologia e perciò della metafisica.

L'espressione caratteristica della trascendenza *essere-nel-mondo* designa uno *stato di fatto* che si presume facilmente intuibile. Tuttavia, il significato di essa dipende dal concetto di *mondo*, a seconda che viene assunto nel significato volgare pre-filosofico o nel significato trascendentale. La discussione del doppio significato dell'espressione *essere-nel-mondo* può chiarire questo punto.

La trascendenza, in quanto costituisce l'*essere-nel-mondo*, deve appartenere all'Esistere umano. Ma veramente è soltanto la cosa più banale e più vuota affermare che l'Esistere si presenta tra gli altri esistenti ed è perciò accessibile come tale. La trascendenza significherebbe allora: appartenere al resto delle cose già presenti o, ancora all'esistente continuamente e indefinitamente moltiplicabile. Il mondo in questo caso è il titolo per tutto ciò che è, per la totalità in quanto è l'unità che determina il tutto, soltanto col concetto di insieme. Se nell'espressione *essere-nel-mondo* ci si fonda su questo concetto del mondo, allora la trascendenza dev'essere accordata ad *ogni* esistente *in quanto presente*. Una cosa presente, cioè che ci sta dinanzi insieme ad altre, è nel mondo. Se la parola trascendente non significa nient'altro che appartenere al resto dell'esistente, allora è evidentemente impossibile considerare la trascendenza come la caratteristica costituzione essenziale dell'Esistere umano. La tesi all'essenza dell'Esistere umano appartiene l'*essere-nel-mondo* è in quel caso evidentemente falsa. Infatti non è per nulla necessario che un esistente, quale l'Esistere umano, esista di fatto. Esso può anche *non* essere (2).

Se, dall'altro lato, attribuiamo a giusto titolo all'Esistere l'*essere-nel-mondo*, e lo consideriamo inoltre come sua costituzione essenziale, allora questo termine non può più avere il significato anzidetto.

---

(1) Il trascendentale kantiano è la possibilità della conoscenza non-trascendente, cioè della conoscenza propriamente umana: che è conoscenza di cose che sono (ontica), non dell'essere di queste cose (conoscenza ontologica).

(2) L'essere-nel-mondo, come carattere fondamentale dell'Esistere, non è per nulla l'essere nel mondo tra gli altri esistenti; difatti l'essere nel mondo appartiene necessariamente all'Esistere, mentre il trovarsi nel mondo *può* anche non appartenergli: l'esistere può anche non essere in linea di fatto.

Il mondo dovrà significare qualche cosa d'altro che la totalità degli esistenti già dati.

Attribuire all'Esistere l'*essere-nel-mondo* come costituzione fondamentale, significa dire qualche cosa sulla sua essenza (sulla sua propria interna possibilità come Esistere). Qui *non* si tratta punto di considerare l'istanza decisiva *se* e *quale Esistere*, ora o altra volta, esista o non esista in linea di fatto. L'espressione *essere-nel-mondo* non è per nulla la constatazione del sopravvenire di fatto dell'Esistere e non è in generale un giudizio ontico (1). Essa concerne un comportamento essenziale che determina in generale l'Esistere ed ha perciò il carattere di una tesi ontologica. Questo significa: l'Esistere non è un *essere-nel-mondo*, perchè e solo perchè di fatto esiste, ma all'inverso, esso *può essere* come esistente, cioè come Esistere solo *perchè* la sua costituzione essenziale è l'*essere-nel-mondo.*

La tesi: l'Esistere di fatto è in un mondo (si trova fra gli altri esistenti) si rivela come una tautologia priva di senso (2). L'espressione all'essenza dell'*Esistere* appartiene che esso è nel mondo (si trova necessariamente *accanto* ad altri esistenti) si rivela come falsa. La tesi: all'essenza dell'Esistere come tale appartiene l'*essere-nel-mondo* implica il *problema* della trascendenza.

Questa tesi è originaria e semplice. Da ciò non segue la facilità della sua rivelazione, anche se l'*essere-nel-mondo* può essere in ogni caso condotto ad una comprensione preliminare e sempre più *concettuale* (seppure sempre relativa) soltanto mediante un *progetto unico* nei suoi vari gradi di trasparenza.

La trascendenza dell'Esistere è dalle caratteristiche finora note dell'*essere-nel-mondo* determinata solo negativamente. Alla trascendenza appartiene il mondo, come ciò verso cui si dirige l'oltrepassamento. Il problema positivo intorno a come il mondo debba essere inteso e a come debba essere determinato il rapporto dell'Esistere col mondo, cioè intorno a come l'*essere-nel-mondo* possa essere concepito quale l'unica originaria costituzione dell'Esistere, questo problema verrà qui discusso soltanto nella direzione e nei limiti che sono

(1) Cioè un giudizio che riguardi una cosa che è (in linea di fatto).
(2) Perché l'esistere *di fatto* non può significare altro che *trovarsi nel mondo* (tra gli altri esistenti).

imposti dal problema del fondamento che abbiamo assunto come guida. In questa luce, sarà ricercata una interpretazione del *fenomeno del mondo*, che sia una chiarificazione della trascendenza come tale.

II.

LA TRASCENDENZA COME FONDAZIONE.

[*Ess. d. Fond.*, III]. In che modo vi è in generale, nella trascendenza, la possibilità interna per qualcosa come un fondamento? Il mondo si dà all'Esistere come la totalità del suo piano, cioè del piano di un esistente il quale è originariamente: l'essere *presso*... le cose presenti; l'essere *con*... l'altro Esistere; e l'essere *per*... se stesso. In questo modo, l'Esistere non può essere se stesso, *per sé*, se non trascende *sé* nel piano. Questo oltrepassamento secondo un piano accade soltanto in un *volere*, il quale, come ordinatore di quel piano progetta in esso le sue possibilità (1). Questo volere che progetta essenzialmente, davanti l'Esistere e *al di là* di esso, lo stesso piano di esso non può essere un determinato volere, un atto di volontà distinto da altri comportamenti (cioè da rappresentazioni, giudizi, godimenti). Tutti questi atteggiamenti sono radicati nella trascendenza. Ogni volere deve *formare*, come trascendenza e nella trascendenza, il piano stesso. Ora ciò che per sua essenza progetta, delineando, in generale qualcosa come un piano e non lo produce come un semplice frutto occasionale, è ciò che chiamiamo *libertà*. L'oltrepassamento verso il mondo è la stessa libertà (2). Perciò la trascendenza non mira al piano come a qualche cosa che sia un valore o uno scopo presente in sé, ma la libertà — e in tanto che è libertà — presenta a sé come suo oggetto il piano. In questa trascendente presentazione a se stesso del piano l'Esistere si realizza nell'uomo, sicché egli nell'essenza della sua esistenza diviene responsabile di sé, cioè un libero *se stesso*. Qui la libertà si rivela come la possibilità di imporre ad un tempo e di subire una obbligazione. *Solo la libertà può fare in modo che per l'Esistere un mondo regni e si attui come tale*. Il mondo non *è* mai, si *fa* tale (3).

(1) In tedesco la connessione tra il piano e il volere che lo ordina è resa più evidente dalla connessione delle due parole: *Um-willen* (piano) e *Willen* (volere).
(2) Appunto perché è la formazione di un piano da parte del volere.
(3) Il mondo è difatti il piano stesso dell'Esistere nella sua trascendenza.

In fondo a questa interpretazione della libertà raggiunta attraverso la trascendenza, vi è una caratteristica della sua essenza più originaria di quella che la definisce come spontaneità, cioè come una specie di causalità. Il *cominciare-da-se-stesso* è soltanto la caratteristica negativa della libertà, che esprime il fatto che, dietro di essa, non vi è alcuna causa determinante. Questa caratterizzazione si esprime come se fosse ontologicamente indifferente parlare dell'*iniziare* o dell'*accadere*, senza partire esplicitamente, per caratterizzare l'esser causa, da quella specie d'essere specifica dell'esistente di cui si tratta, cioè dell'Esistere. Se la spontaneità (il *cominciare-da-sè*) si assume come la caratteristica essenziale del *soggetto*, bisogna soddisfare una duplice esigenza: 1º l'*ipseità* deve essere ontologicamente chiarita ai fini di una possibile adeguata apprensione del *da se stesso* (1); 2º A sua volta la chiarificazione della ipseità deve mostrare il contrassegno del carattere dell'accadere di uno *stesso*, per poter determinare la natura del movimento del *cominciare* (2). L'*ipseità* del *se stesso* che è a fondamento di ogni spontaneità è soltanto nella trascendenza. Fare che regni un mondo abbozzando un progetto è la libertà. Soltanto perchè questa costituisce la trascendenza, può essa ancorarsi nell'Esistere esistente come una specie caratteristica di causalità. L'interpretazione della libertà come *causalità* si muove prima di tutto già in una determinata nozione del fondamento. La libertà come trascendenza non è invece soltanto una particolare *specie* di fondamento ma è in generale l'origine del fondamento. La libertà è libertà di fondamento.

La relazione originaria della libertà col fondamento noi la chiamiamo il *fondare*. Nel fondare la libertà *dà* e *riceve* essa il fondamento. Ma questo atto di fondare, che si radica nella trascendenza, si ramifica in una molteplicità di manifestazioni. Ve ne sono tre: 1º il fondare come stabilire; 2º il fondare come prender base; 3º il fondare come giustificare. Se queste manifestazioni del fondare appartengono alla trascendenza, allora i titoli *stabilire*, *prender base*, non possono avere

---

(1) Cioè bisogna chiarire che cosa significhi *stesso* quando si dice che la spontaneità consiste nel *cominciare-da-se-stesso*.

(2) Inoltre bisogna chiarire che cosa sia il *cominciare* in rapporto a ciò che è *stesso*. Ora entrambi sono radicati nella trascendenza: la trascendenza è dunque l'atto che fonda sia l'*ipseità* dello *stesso*, sia il *cominciare* cioè il piano nel quale il mondo consiste. Si rivela così la natura essenziale della trascendenza: essa è l'atto di fondare.

un volgare significato ontico, ma devono averne uno trascendentale. Ma in che modo il trascendere dell'Esistere è un fondare nei significati enunciati?

Come *primo* di tali significati abbiamo considerato lo *stabilire*. Questo non significa che gli altri procedano da esso. Neppure esso è il fondare che è più conosciuto o che è riconosciuto per primo. Tuttavia un certo primato gli appartiene per questo, che già la precedente chiarificazione della trascendenza non può averlo evitato. Questo *primo* fondare non è altro che il progetto del piano. Se questo libero far regnare un mondo è definito come trascendenza e se anche le altre maniere di fondare appartengono necessariamente al progetto del mondo, in quanto è atto di fondazione, ne risulta che nè la trascendenza nè la libertà sono state condotte finora alla loro piena determinazione. Certo, nel progetto del mondo fatto dall'esistere vi è sempre che esso, nella trascendenza e attraverso di essa, ritorna all'esistente. Il piano abbozzato nel progetto rinvia alla totalità dell'esistente che può essere scoperto nell'orizzonte di questo mondo. A questo esistente appartengono ogni volta, quale che sia il grado di chiarezza e di formulazione esplicita: l'esistente come Esistere e l'esistente che non possiede l'esistere. Ma nel progetto del mondo questo esistente non si è ancora manifestato in se stesso. Esso dovrebbe anzi restar nascosto, se l'Esistere progettante non fosse già in se stesso, come progettante, *in mezzo a* questo esistente. Ma essere *in mezzo a* non significa qui presentarsi tra gli altri esistenti e neppure dirigersi propriamente *verso* questi esistenti, rapportandosi ad essi. Questo *essere in mezzo a* appartiene piuttosto alla trascendenza. Ciò che trascende e così s'innalza deve come tale *sentirsi* nell'esistente (1). L'Esistere come sentito è così preso dall'esistente che, appartenendogli, è accordato con esso. La trascendenza esprime il progetto di un mondo in tal maniera che, *Ciò-che-progetta* è dominato dall'esistente che esso trascende ed è già accordato con esso. Poiché con la trascendenza l'Esistere è preso dall'esistente, esso ha preso base nell'esistenza, vi ha trovato un fondamento. Questo secondo fondamento non sta

(1) L'Esistere, trascendendo, s'innalza al di sopra dell'esistente; ma poichè il suo trascendere è il progetto di un piano che lo comprende, così nell'atto di trascendere esso si pone in mezzo all'esistenza e si accorda con esso cioè diventa esistente come esso.

dopo il primo, ma è con esso contemporaneo. Questo significa non che essi siano presenti nello stesso istante, ma che il progetto di un mondo e l'essere ricompreso dall'esistente, in quanto maniere del fondare, appartengono ad ogni temporalità, giacchè ne costituiscono la temporalizzazione. Come l'avvenire precede *nel* tempo, ma si temporalizza soltanto nella misura in cui il tempo si temporalizza cioè in cui anche il passato e il presente si temporalizzano nella specifica unità-tempo, allo stesso modo queste diverse maniere di fondare espresse dalla trascendenza realizzano la stessa connessione. Questa corrispondenza sussiste, d'altronde, perchè la trascendenza si radica nella *essenza* del tempo, cioè nella sua costituzione ekstatico-orizzontale (1).

L'Esistere non potrebbe esser accordato come esistente, dall'esistente, né essere circondato da esso ed essere preso e attraversato da esso e in generale mancherebbe per questo ogni spazio, se questo *esser-ricompreso* da parte dell'esistente non fosse accompagnato dall'aprirsi di un mondo e sia pure soltanto dall'aurora di un mondo. Il mondo così scoperto può anche essere poco o nulla concepibile o trasparente; può anche essere interpretato come *un* esistente tra gli altri e può mancare una conoscenza espressa della trascendenza dell'esistere; e la libertà dell'esistere che porta con sè il progetto del mondo può essere appena svegliata — ma l'Esistere, già soltanto come *essere-nel-mondo*, è preso dall'esistente. L'Esistere fonda (stabilisce) il mondo soltanto in quanto si fonda nel mezzo dell'esistente.

Il progetto del mondo rende bensì possibile — il che qui non può essere dimostrato — una comprensione anticipata — dell'essere dell'esistente, ma non è esso stesso un rapporto dell'Esistere all'esistente. L'*esser ricompreso* a sua volta, che fa che l'Esistere si accordi con l'esistente e si senta in mezzo all'esistente (il che non accade senza una rivelazione del mondo), non è un rapporto all'esistente; ma en-

---

(1) La costituzione ek-statica (da ἔκστασις) della temporalità consiste in ciò, che la natura del tempo è nel movimento per il quale ciascuno dei suoi elementi si pone fuori del suo luogo: l'avvenire non può esserci per me se io non *sono* già stato; e d'altronde ciò che io sono stato è ciò che l'avvenire *è stato* per me. In tal modo l'avvenire, il passato, il presente si intrecciano in un'unità che sola attribuisce ad essi la loro natura.

trambi — nella loro unità caratteristica — sono la possibilità trascendentale della intenzionalità così che entrambi, come maniere del fondare, ne attualizzano una terza: *il fondare come giustificare*. In questa la trascendenza dell'Esistere si presenta come la possibilità di manifestare l'esistente in se stesso, la possibilità della verità ontica (1).

Giustificare qui non deve essere assunto nel senso stretto e derivato di una dimostrazione di tesi ontico-teoretiche, ma nel suo significato fondamentale e originario. Per quest'ultimo significato, la giustificazione significa la possibilità della domanda *perchè* in generale. Perciò far apparire il carattere proprio e originariamente fondamentale del giustificare, significa chiarire l'origine trascendentale del *perchè* come tale. Non si cerca qui in quali circostanze la domanda *perchè* fa irruzione, di fatto, nell'Esistere, ma si pone la questione della possibilità trascendentale del *perchè* in generale. Perciò bisogna interrogare la trascendenza stessa, in quanto è stata determinata da entrambe le precedenti manifestazioni del fondare.

Il fondare, in quanto stabilisce, propone come progetto del mondo la possibilità dell'esistenza. Esistere significa sempre: sentendosi in mezzo all'esistente, rapportarsi all'esistente — a ciò che non ha l'esistere, a se stesso, a ciò che è simile a sè — in modo che, in questo rapporto sentito, si tratti del poter essere dell'Esistere. Nel progetto del mondo, è dato un soprappiù del possibile e proprio in questo momento e nel fatto d'essere ricompreso dall'esistente, che preme da tutti i lati nella sensibilità (e che è la realtà), si origina il *perchè* (2).

Inoltre, poichè entrambe le precedenti maniere del fondare appartengono insieme alla trascendenza, il sorgere del perchè è una necessità trascendentale. Con la sua origine, il *perchè* già si moltiplica. Le forme fondamentali sono: perchè *così* e non altrimenti? Perchè questo e non quello? Perchè, in generale, qualcosa e non niente? Quale che sia il modo in cui si esprime, vi è sempre nel *perchè* una prenozione del *quale* è l'essere, di *come* è l'essere, e dell'essere e del niente in generale. Questa comprensione dell'essere rende dapprima

(1) La verità è la stessa auto-rivelazione dell'essere; la verità ontica è la rivelazione del singolo ente nella sua natura.

(2) Nell'atto di stabilire un piano del mondo (1° senso del fondare) e perciò di prender base nel mondo stesso, facendosi ricomprendere da esso (2° senso del fondare), l'Esistere, cioè l'uomo, premuto dall'esistente in mezzo al quale viene a trovarsi, si pone il *perchè* dell'esistente (e così dà luogo al terzo senso del fondare: il giustificare).

possibile il *perchè*. Ma questo significa che il perchè implica la risposta originaria, la risposta prima e ultima, a ogni domanda. La comprensione dell'essere dà, come risposta preliminare, la giustificazione prima ed ultima. In essa è giustificata la trascendenza come tale. Poichè l'essere e la costituzione dell'essere sono rivelati da esso, la giustificazione trascendentale esprime la *verità ontologica* (1).

III.
LA STORICITÀ DELL'ESISTERE.

[*Essere e tempo*, 74]. L'Esistere umano ha in linea di fatto sempre la sua storia e può averne una, perchè l'essere di questo esistente è costituito dalla storicità. Questa tesi dev'essere legittimata in vista di una esposizione del problema ontologico della storia come problema esistenziale. L'essere dell'Esistere è stato definito come *cura* (2). La cura è fondata nella temporalità. Nel cerchio di questa, noi dobbiamo ricercare un accadimento che determini l'esistenza come storica. Così l'interpretazione della storicità dell'Esistere si rivela soltanto come una più concreta elaborazione della temporalità.

Questa noi l'abbiamo svelata dapprima in vista del modo dell'esistere autentico, modo che abbiamo caratterizzato come decisione anticipatrice. In qual senso vi è qui un accadimento autentico dell'Esistere?

La decisione è stata determinata come il progettarsi segreto e disposto all'angoscia verso il proprio essere in debito (3). La sua autenticità essa l'attinge come decisione anticipatrice. In essa, l'Esi-

---

(1) Così quest'ultimo senso del fondare racchiude la possibilità della metafisica, il cui problema è appunto questo: perché vi è qualcosa e non il nulla? Da ciò si vede che il significato e la natura di ciò che esiste si può definire *solo* nel rapporto col nulla: *ex-sistere* significa staccarsi o emergere dal nulla.

(2) Nel senso latino di sollecitudine, affanno; il termine tedesco è *Sorge*. In *Sein und Zeit* Heidegger ha definito appunto come cura la natura fondamentale dell'Esistere umano, in quanto è continuamente proteso verso l'avvenire e specialmente verso quella possibilità che nell'avvenire gli si prospetta inevitabile: la morte.

(3) Dacché nasce, l'uomo *è gettato* verso la morte, la quale non solo è per lui una prospettiva inevitabile, ma anche è la sola possibilità che gli è assolutamente propria, nel senso che nessun altr'uomo di fronte alla morte può supplirlo, nessuno può assumere su di sè, in sua vece, quella possibilità che è propriamente sua. Perciò la sua decisione autentica,

stere si comprende da sè nei rispetti del suo poter essere, in modo che si presenta sotto gli occhi della morte per assumere così totalmente, nel suo esser gettato, l'esistente che esso stesso è. L'accettazione risoluta del suo proprio effettivo esistere significa insieme la decisione nella situazione. A che cosa si decida in linea di fatto l'Esistere, l'analisi esistenziale non può in principio discuterlo. La presente ricerca esclude anche il progetto esistenziale delle possibilità effettive dell'esistenza. Ciò non ostante ci si deve domandare donde possano essere attinte in generale le possibilità nelle quali l'Esistere si progetta in linea di fatto. Soltanto il progettarsi anticipante nella possibilità insorpassabile dell'esistenza, cioè nella morte, garantisce la totalità e la autenticità della decisione. Perciò le possibilità effettivamente rivelate dell'esistenza non sono soltanto quelle dovute alla morte. E questo tanto meno in quanto l'anticipazione della possibilità non significa una speculazione su di essa, ma precisamente un ritorno sul suo esserci effettivo.

L'accettare di essere lanciato nel proprio mondo rivelerebbe un orizzonte dal quale l'esistenza potrebbe mutuare le sue possibilità effettive? Non si è detto inoltre che l'esistere non ritorna mai al di qua del suo essere-lanciato? Prima di decidere se l'esistere mutui o no le sue autentiche possibilità esistenziali dall'esser-lanciato, noi dobbiamo assicurarci del concetto completo di questa determinazione fondamentale della *cura*.

Nel suo esser-lanciata, l'esistenza è bensì affidata a se stessa e al suo poter essere, ma sempre come essere-nel-mondo. Nel suo esser-lanciata essa è affetta da un mondo ed esiste in linea di fatto con altri. In primo luogo e il più delle volte, il *Sè* è perduto nell'anonimo (1). Esso si comprende in virtù di possibilità esistenziali che corrono di giorno in giorno secondo l'interpretazione fissata dall'opinione media a proposito dell'Esistere. Il più delle volte queste possibilità sono rese misconoscibili dall'equivoco, ma ciò non pertanto

---

quella che lo pone nel suo vero, proprio se stesso, è quella che consiste nell'anticipare la morte, tenendola sempre presente nella forma emozionale, dell'angoscia, e così realizzandosi come *essere per la morte*.

(1) Cioè l'uomo vive non come individualità propria, ma come semplice unità di una massa anonima. E ciò accade precisamente quando egli non ha ancora preso la decisione anticipatrice della morte e perciò non *si* è ancora compreso, perché non ha compreso qual è la sua possibilità *propria*.

sono conosciute. La comprensione esistentiva autentica non solo non si sottrae all'esplicazione tramandata, ma sempre in essa e contro di essa e pertanto nel ritorno verso di essa, attinge nella decisione la possibilità che essa sceglie.

La decisione nella quale l'Esistere ritorna su se stesso rivela ogni volta le possibilità effettive di un'esistenza autentica facendole scaturire dalla eredità, che essa assume in quanto gettata nel mondo (1). Il ritorno deciso su questo essere-gettato implica in sè che si trasmettano certe possibilità trasferite, sebbene non necessariamente in quanto trasferite. Se ogni *bene* è qualche cosa di ereditario e se il carattere dei *beni* consiste nel rendere possibile un'esistenza autentica, allora si costituisce in ogni decisione la trasmissione di una eredità. Più autentica è la decisione che prende l'Esistere, cioè meglio essa si comprende nella sua possibilità propria e caratteristica, nello slancio che anticipa la morte, meno dubbia ed occasionale è la scelta con cui esso scopre la possibilità della sua esistenza. Soltanto lo slancio che va verso la morte bandisce tutte le possibilità occasionali e provvisorie. Solo l'esser libero *per* la morte dà all'esistere lo scopo assoluto e costringe l'esistenza nella sua finitudine. Una volta attinta la finitudine dell'esistenza, questa toglie l'esistenza stessa alla moltitudine infinita delle possibilità immediate che si offrono: piaceri, facilità, costrizioni e porta l'esistenza verso la semplicità del suo *destino*. Con tal termine noi designamo l'accadimento originario dell'Esistere, che consiste nella decisione autentica, per la quale, libero per la morte, l'Esistere si tramanda a se stesso in una possibilità che esso eredita, ma che contemporaneamente sceglie.

Se l'Esistere può essere raggiunto dai colpi del destino, ciò accade perchè nel fondamento del suo essere, esso *è*, nel senso che abbiamo contrassegnato, destino. Il destino è nella decisione tramandatrice con la quale l'*Esistere*, come *essere-nel-mondo* apre la marcia in avanti delle circostanze felici come la crudeltà dei casi. Non è dai contraccolpi delle circostanze e dei fatti che nasce il destino.

---

(1) La decisione anticipatrice è l'accettazione di quella possibilità che è propria dell'esser gettato nel mondo cioè della morte; perciò è l'accettazione di una *eredità* che ci viene appunto da questo esser gettati ed è l'atto con cui questa eredità viene *trasmessa* da noi stessi (in quanto gettati) a noi stessi (in quanto liberamente prendiamo quella decisione).

Anche l'irresoluto può essere sballottato dai casi più di chi ha scelto e deciso, e tuttavia egli non può avere destino.

Anticipando la morte l'Esistere permette che la morte acquisti potere su di sè e allora, libero per la morte, egli si comprende nella *super-potenza* autentica della sua libertà finita; ed in questa, la quale è libertà solo per aver scelto la scelta (1), esso assume su di sè l'*impotenza* di essere abbandonato a se stesso e diviene chiaroveggente di fronte a tutti i casi della situazione che si è rivelata. Ora se l'esistenza assoggettata a un destino, esiste come *essere-nel-mondo* e quindi essenzialmente nell'essere insieme con altri, il suo accadimento è un accadimento con altri e si determina come *destino comune* (2). Con ciò noi designamo l'accadimento della comunità del popolo. Il destino comune non si pone, come insieme di singoli destini: allo stesso modo che l'essere gli uni con gli altri non può essere concepito come l'addizione di più soggetti. Nell'essere insieme nello stesso mondo e nella decisione in favore di determinate possibilità, i destini sono già decisi in anticipo. Nella comunicazione e nella lotta la potenza del comune destino diventa libera. Il destino dell'Esistere in e con la sua *generazione* costituisce il pieno autentico accadimento dell'Esistere.

Il destino come la Super-potenza impotente, pronta alle avversità, dell'auto-progettarsi, segreto e disposto all'angoscia, sul debito che impegna in proprio (3), esige, come condizione ontologica della sua possibilità, la costituzione dell'essere della *cura*, cioè la temporalità. Soltanto se nell'essere di un esistente risiedono la morte, il debito, la voce della coscienza, la libertà e la finitudine in una simultaneità originaria quale è realizzata nella cura, il modo del suo esistere sarà il destino, cioè esso sarà storico nel fondamento della sua esistenza.

Solo un esistente che nel suo essere è essenzialmente *avvenire* tale che, libero per la sua morte, possa, poggiandosi su di essa, lasciarsi rigettare sul suo essere effettivo, cioè soltanto un esistente che come avvenire è

---

(1) Con la decisione anticipatrice noi non scegliamo veramente la morte, perché verso di questa noi siamo già gettati col solo fatto di esistere, ma scegliamo di scegliere la morte. Non c'è libertà di scegliere, o non, la *morte*, che è là in tutti i casi; ma solo c'è libertà di scegliere, o non, la *scelta della morte*, cioè l'*essere per la morte*.

(2) Traduco con *destino comune* il termine *Geschick*, mentre ho tradotto con *destino* il termine *Schicksal*.

(3) È, evidentemente, il debito verso la morte.

simultaneamente un passato, può, trasmettendo a se stesso la possibilità ereditata, assumere il suo proprio essere-gettato e *nell'istante* essere per il *suo tempo*.

Solo una temporalità autentica, che insieme sia finita, rende possibile qualche cosa come un destino, cioè la storicità autentica.

Che la decisione sappia esplicitamente la provenienza delle possibilità nelle quali si progetta, non è necessario. Ma è proprio della temporalità dell'Esistere e soltanto di essa, la possibilità di attingere esplicitamente nella intelligenza dell'esistere tramandato il poter essere esistentivo nel quale essa si progetta. La decisione che ritorna su se stessa, che si trasmette a se stessa, diviene allora la ripetizione di una possibilità d'esistenza trasferita. La ripetizione è la trasmissione espressa, che significa il ritorno nelle possibilità dell'Esistere che è già stato. La ripetizione autentica di una possibilità esistenziale già stata, il fatto che l'Esistere si scelga i suoi eroi — si fonda esistenzialmente nella decisione anticipatrice; poichè in essa innanzi tutto viene scelta la scelta che rende liberi per il proseguimento della lotta e per la fedeltà verso ciò che si deve ripetere. Tuttavia se una possibilità che è già stata si trasmette ripetendosi, questa trasmissione non restaura l'Esistere che è già stato. La ripetizione del possibile non è una restituzione del passato, nè un ritorno del presente a ciò che è stato sorpassato. La ripetizione, esprimendo un progetto che decide di se stesso, non ubbidisce alla persuasione del passato per permettergli di ritornare come la realtà di una volta. La ripetizione piuttosto risponde alla possibilità dell'esistenza che è già stata. Ma la risposta della possibilità nella risoluzione in quanto è contemporaneamente l'istante della rievocazione, è ciò che nell'oggi si va costituendo come passato (1). La ripetizione non si abbandona al passato nè tende ad un progresso. Passato e progresso sono indifferenti nei riguardi dell'esistenza autentica.

Noi caratterizziamo la ripetizione come il modo della decisione che trasmette a se stessa, modo attraverso il quale l'Esistere esiste

(1) La ripetizione determinata dalla decisione anticipatrice non è il *ritorno* di un passato che sia già tale in sé, ma è la stessa *costituzione* del passato nell'*istante* della storicità, cioè nell'effettivo *presente* della storia. Perciò, con la ripetizione, la storia, come storia di ciò che l'Esistere è stato, si rivela all'Esistere proprio nell'atto di costituirsi nell'istante dell'Esistere.

esplicitamente come destino. Ma se il destino costituisce l'originaria storicità dell'Esistere, la storia non ha allora il suo tessuto essenziale nè nel passato nè nell'oggi, nè nella sua continuità col passato, ma nell'accadimento autentico dell'esistenza, che è espresso dall'avvenire dell'Esistere. La storia, come modo d'essere dell'Esistere, ha la sua radice nel futuro così essenzialmente che la morte, come possibilità caratteristica dell'Esistere, rigetta l'esistenza anticipatrice indietro, verso il suo effettivo esser-lanciato, e così conferisce all'essere-che-è-stato la sua preponderanza specifica nella storicità. L'essere autentico per la morte cioè la finitudine della temporalità è il fondamento nascosto della storicità dell'Esistere. Non nella ripetizione l'Esistere diventa storico, ma in quanto esso nella sua temporalità è storico, può, ripetendosi, assumersi di nuovo nella sua storia. Per questo ancora non vi è bisogno di storiografia.

L'autotrasmissione anticipatrice all'essere effettivo dell'istante (autotrasmissione implicita nella decisione) è ciò che noi chiamiamo destino. In essa si fonda il destino comune, per il quale noi intendiamo l'accadimento dell'Esistere, nel suo essere-insieme con altri. Il destino può, nella ripetizione, essere esplicitamente rivelato nei rispetti del suo legame con l'eredità tramandata. La ripetizione rende manifesta all'Esistere la sua propria storia. L'accadimento stesso e la rivelazione che l'accompagna, cioè l'appropriazione di esso hanno il loro fondamento esistenziale in questo, che l'esistere, in quanto temporale, è ekstaticamente aperto.

Ciò che finora, regolandoci sull'accadimento implicito nella decisione anticipatrice, abbiamo caratterizzato come storicità, noi lo chiamiamo la *storicità* autentica dell'esistere. I fenomeni della trasmissione e della ripetizione, radicati nel futuro, rendono chiaro perchè l'accadimento della storia autentica ha il suo peso in ciò che è già stato.

INDICE

Prefazione	Pag.	VII
Platone	»	1
I. - Il momento socratico: il riconoscimento dell'ignoranza e il « Conosci te stesso »	»	4
II. - Il destino dell'uomo	»	9
III. - I gradi dell'essere e del conoscere	»	13
IV. - L'essere	»	20
V. - La natura e l'arte	»	24
Aristotele	»	27
I. - La scienza è conoscenza delle cause prime	»	30
II. - Le cause prime non sono le idee: critica del platonismo	»	30
III. - La filosofia come scienza dell'essere	»	32
IV. - L'essere come sostanza	»	35
V. - La sostanza sensibile	»	36
VI. - La sostanza immobile	»	38
Plotino	»	43
La trascendenza dell'Uno e il ritorno dell'uomo all'uno	»	45
S. Agostino	»	59
I. - La presenza trascendente di Dio nell'uomo	»	62
II. - I problemi fondamentali del Cristianesimo	»	68
S. Tommaso	»	78
I. - La verità	»	80
II. - Fede e ragione	»	81
III. - L'esistenza di Dio	»	83
IV. - L'uomo come intelletto	»	85

Giordano Bruno	*Pag.*	89
I. - Principio e causa	»	91
II. - L'intelletto universale come principio e causa del mondo	»	92
III. - L'anima del mondo e l'universale animazione delle cose	»	94
IV. - La materia del mondo	»	95
V. - La materia non è solo corporea, ma anche incorporea . .	»	97
VI. - Unità e infinità dell'universo	»	98
Galileo Galilei	»	101
I. - La conoscenza dell'uomo e la conoscenza di Dio	»	103
II. - La filosofia è indagine della natura	»	105
III. - Il libro della natura è scritto in caratteri matematici . .	»	106
IV. - La ricerca delle cause	»	107
V. - La relatività del movimento	»	108
VI. - La superiorità esplicativa della dottrina di Copernico . .	»	108
VII. - L'infinito	»	109
Cartesio	»	111
I. - La preparazione alla ricerca	»	114
II. - Il dubbio	»	118
III. - Il «cogito»	»	120
IV. - Dio	»	124
V. - L'errore	»	130
VI. - La sostanza estesa	»	133
Locke	»	136
I. - Nè i principii nè le idee sono innati	»	138
II. - Le idee	»	141
III. - La conoscenza	»	145
Berkeley	»	150
I. - L'irrealtà della materia	»	152
II. - La realtà dello spirito	»	162
Spinoza	»	165
I. - La sostanza come Dio o natura	»	168
II. - La conoscenza umana	»	180
III. - La libertà umana	»	182
Leibniz	»	188
I. - La sostanza individuale e il principio di ragion sufficiente	»	191
II. - Virtualità delle idee innate	»	194
III. - Le piccole percezioni	»	195
IV. - La mònade	»	196
V. - Dio e l'armonia prestabilita	»	198
VI. - Il problema del male	»	200
VII. - Il problema della libertà	»	201

VICO . . . . Pag. 204
I. - Il criterio della verità . . . . » 207
II. - La metafisica della mente umana . . . . » 208
III. - Assiomi o Degnità fondamentali . . . . » 210
IV. - La sapienza poetica . . . . » 214
V. - Il corso delle nazioni . . . . » 215
VI. - La Provvidenza nella storia . . . . » 218

HUME . . . . » 221
I. - L'origine delle idee . . . . » 223
II. - La connessione od associazione delle idee . . . . » 225
III. - Il legame tra causa ed effetto è dato dall'esperienza . . . » 226
IV. - L'abitudine e la credenza . . . . » 228

KANT . . . . » 230
I. - La conoscenza sensibile . . . . » 233
II. - La conoscenza intellettuale . . . . » 241
III. - La ragione . . . . » 245
IV. - La moralità . . . . » 252
V. - Il giudizio . . . . » 260

HEGEL . . . . » 265
I. - L'essere come totalità . . . . » 268
II. - La filosofia come pensiero . . . . » 272
III. - La logicità come idea . . . . » 276
IV. - Lo spirito assoluto . . . . » 279

SCHOPENHAUER . . . . » 285
I. - La volontà come essenza o noumeno del mondo . . . . » 287
II. - La volontà come dolore . . . . » 289
III. - La liberazione dal dolore . . . . » 291

ROSMINI . . . . » 294
I. - L'essere . . . . » 296
II. - Il bene . . . . » 303

GIOBERTI . . . . » 308
I. - L'idea come oggetto dell'intuito . . . . » 310
II. - La formola ideale: l'ente crea l'esistente . . . . » 311
III. - Processo psicologico e processo ontologico . . . . » 315
IV. - L'esistente ritorna all'ente . . . . » 316

BLONDEL . . . . » 319
I. - L'essere come volontà di essere . . . . » 321
II. - L'espansione dell'azione . . . . » 322
III. - Tappe dell'azione . . . . » 325
IV. - Il compimento sovrannaturale dell'azione . . . . » 330

ROYCE . . . . Pag. 333
I. - Il problema della verità . . . . » 335
II. - L'idea come processo intenzionae . . . . » 336
III. - L'oggetto come scopo del processo intenzionale dell'idea » 337
IV. - Il mondo come individuazione assoluta dell'idea . . . . . » 339
V. - L'individuo come Dio . . . . » 343
VI. - Il valore dell'individualità finita . . . . » 345

GENTILE . . . . » 347
I. - La realtà spirituale . . . . » 349
II. - La storia . . . . » 354
III. - L'arte . . . . » 360

HEIDEGGER . . . . » 365
I. - L'esistere come trascendenza . . . . » 367
II. - La trascendenza come fondazione . . . . » 372
III. - La storicità dell'esistere. . . . . » 377